إدوارد سعيد

مفارقة الهوية



تأليف

بيل أشكروفت

بال أهلواليا

ترجمة

سهيل نجم

مراجعة

د. حيدر سعيد

نينوى

دار الكتاب العربي

دمشق - القاهرة

بيل أشكروفت　　　　باك أهلواليا

إدوارد سعيد

«مفارقة الهوية»

ترجمة

سهيل نجم

مراجعة

د. حيدر سعيد

اسم الكتاب: إدوارد سعيد «مفارقة الهوية»
اسم الكاتب: بيل أشكروفت - بال أهلواليا
ترجمة: سهيل نجم
مراجعة: د. حيدر سعيد

الطبعة الأولى ٢٠٠٠/ ٢٠٠٢

نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع
سورية ـــ دمشق ـــ ص ب ٧٩١٧
تلفاكس: ٥١٣٦٥٢٦ ١١ ٩٦٣+
E-mail: pscgasan@scs-net.org

دار الكتاب العربي
دمشق: الحلبوني – تلكس ٤١١٥٤١
هاتف: ٢٢٣٥٤٠١
القاهرة: ٥٢ ش عبد الخالق ثروت، شقة ١١
ت + فاكس: ٢٦٩٤٤٤٨ - ٣٩١٦١٢٢

طبع هذا الكتاب بموافقة وزارة الإعلام
رقم / / تاريخ/ / / ٢٠٠٢

الإشراف الفني: دار نينوى

إدوارد سعيد

ما كان للدراسات ما بعد الكولونيالية أن تكون كما هي الآن من دون أعمال إدوارد سعيد. ومقابل ذلك، لعب سعيد دوراً فاعلاً في جلب القضية الفلسطينية لتكون في صدارة المشهد العالمي.

يقدم هذا الكتاب الأفكار التي تتعلق بجوهر أعمال سعيد، الأكاديمية منها والصحفية، لتصنع هذه الأفكار معا تقريراً عالي التأثير عن طبيعة تشكل الهوية في عالم ما بعد الكولونيالية ويقدم فهماً جديداً للروابط بين النص أو الناقد وسياقاتهما المادية «الدنيوية». يتساءل المؤلفان عن السبب الذي جعل هذه الأعمال مهمة جدا على نحو أكيد، ويدققان في سياقاتها وتضميناتها وتأثيرتها.

هذه الطبعة الحديثة، بأسلوبها السهل وبالكشف الواضح لمصطلحاتها وبالتلخيصات الواردة في نهاية كل فصل ودليل القراءات الإضافية ذي الحواشي الكاملة ستكون رفيقاً مثالياً لقراء سعيد.

لماذا سعيد ؟

يعد إدوارد سعيد واحداً من المفكرين الأكثر شهرة، الذين يثار حولهم الجدل في العالم اليوم. إنه من ذلك النوع النادر من النقاد الأكاديميين الذين هم في الوقت نفسه، مفكرين إجتماعيين فاعلين، فهو قد عمل أكثر من أي شخص آخر ليضع القضية الفلسطينية أمام الجمهور العالمي. لقد كمنت أهميته بوصفه منظراً ثقافياً على أرضيتين: موقعه الأساسي في المدرسة المتنامية للدراسات ما بعد - الكولونيالية، وخصوصاً عبر كتابه «الاستشراق»؛ وإصراره على «الدنيوية» أو السياقات المادية للنص والناقد. هذا الإصرار وضعه، لوقت ما خارج التيار الرئيسي للنظرية المعاصرة، ولكنه برر بقوة على عودة الثبات إلى الوظائف السياسية والثقافية للكتابة.

لماذا نقرأ إدوارد سعيد ؟

لم يكشف أي ناقد غيره، بمثل هذه القوة، كيف تكون النظرية واقعية على نحو ما هي عليه في الحقيقة، لأنها موجودة فعلا في مكان ما، ولسبب ما، وضمن تاريخ محدد. فلم يحدث ذلك كما حدث في نظرية إدوارد سعيد، لأنه حين يتكلم على الأدب الإنكليزي، وعلى تعقيدات النصوص وكيف تتشكل، وعلى الطرق التي هيمن فيها الغرب على العالم الشرقي، وعلى أدوار المثقفين في المجتمع، أو حتى على الموسيقى، فإن موقعه، بوصفه مثقفاً فلسطينياً منفياً، يكون مؤثراً في عمله على نحو راسخ. السبب الثاني الذي

يدعونا إلى قراءة سعيد مرتبط بما يأتي: بالنسبة لأكاديمي متميز ومواطن أميريكي على غراره تكون هويته الفلسطينية مسالة متناقضة إلى حد بعيد تشير فيه إلى الكيفية التي تكون فيها الهوية متناقضة ومركبة، ولاسيما للناس الذين تشردوا عبر العالم بعيداً عن أوطانهم. إن التناقض في هوية سعيد هو إشارة، ضمنية كذلك، إلى الهويات المعقدة لليهود في العالم ومجتمعات ما بعد الكولونيالية في عالم اليوم. فالتناقضات المرتبطة بهذا السؤال عن الهوية تسري في سائر أعمال سعيد، ولكن بعيداً عن العجز، فإن مثل هذا التناقض هو مفتاح القوة الثقافية لكتاباته، يضعها في عالم تكون فيه للآيديولوجيا سياقات ملموسة وتكون فيها الحياة البشرية غير متواشجة بأناقة مع النظرية المجردة.

«دنيا» سعيد

في سنة ١٩١٧ أكد وعد بلفور الدعم البريطاني «لإنشاء وطن للشعب اليهودي في فلسطين» وأصبح ذلك قاعدة أساسية للدعم العالمي لاستحداث الدولة الإسرائيلية الجديدة. هذا الوعد، وجد في رسالة موجهة إلى اللورد روتشيلد، المحامي اليهودي البارز، من لدن وزير الخارجية البريطاني آرثر جيمس بلفور، وقد هدف الوعد إلى جذب الدعم اليهودي للحلفاء في الحرب العالمية الأولى، ثم أصبح هذا الوعد أساسا لحركة خلق دولة يهودية في فلسطين. وعلى الرغم من توضيح بلفور «أن لا شيء سيحدث مما يصادر الحقوق المدنية والدينية للسكان من غير اليهود في فلسطين» فإن التأثير التاريخي لهذا الوعد كان في إنكار الحقوق الوطنية للناس المتوطنين من قبل في فلسطين. ومن هذه المحاولة لكسب تأييد اليهود للحلفاء في الحرب العالمية الأولى وأصدائها على الشعب الفلسطيني تتجذر القضايا المختلفة

المهيمنة في أعمال سعيد: النضال من أجل الهوية، التركيز على السلطة الإمبريالية والخطاب الكولونيالي، الشجب للاضطهاد السياسي والثقافي، العناية بالشروط المادية للفكر والكتابة، رفض النماذج المهيمنة للنظرية الأدبية والثقافية.

ولد إدوارد سعيد سنة ١٩٣٥ ونشأ في القاهرة حيث درس في مدرسة القديس جورج، المدرسة الأمريكية، وفيما بعد في كلية فيكتوريا، التي جعلت من نفسها أنموذجاً لتقاليد نخبة المدارس العامة البريطانية. كانت تجربة سعيد في القاهرة تشير إلى صبي منعزل مولع بالدراسة، كانت تستحوذ على أبيه الحاجة إلى النظام في العمل والدراسة، وقد وجد مهرباً له في قراءة الروايات والاستماع إلى الموسيقى الكلاسيكية من إذاعة الـ بي بي سي كل يوم أحد. يكشف سعيد في مذكراته «خارج المكان» [١٩٩٩] أنه في ذلك الوقت كان »شقياً»، وفي ١٩٥١سنة، بعد أن طرد من كلية فكتوريا، قرر والداه أنه لم يعد لديه مستقبل في النظام البريطاني فبعثاه إلى ماونت هيرمون المدرسة الإعدادية في ماساجوستس.

وعلى الرغم من أن المدرسة في أميريكا قد مثلت له وقتاً عصيباً، فقد كان طالباً لامعاً يتحدث بلغات عديدة، ويعزف البيانو بأداء رفيع. تخرج من برنستون، ثم درس في هارفرد حيث أكمل دراسة الدكتوراه عن جوزيف كونراد، ومن ثم أخذ موقعه في جامعة كولومبيا أستاذاً مساعداً للأدب المقارن. وعلى الرغم من وجود سؤال في ذهنه، عندما كان طالباً، فيما إذا سيكون عازفاً للبيانو [إذ درس في مدرسة جوليارد للموسيقى]، فقد قرر أن يكون عقلانياً بحتاً، ولذلك بدأ حياة أكاديمية واعدة. [أشكروفت ١٩٩٦]

عندما اندلعت الحرب الإسرائيلية – العربية عام ١٩٦٧ كان سعيد في طريقه إلى تأسيس مسيرة متميزة بوصفه أستاذاً للأدب المقارن. لكن هذه

المسيرة لم تكن مثيرة. وفجأة، وجد نفسه في محيط معاد للعرب وللأفكار العربية والبلدان العربية. كان محاطاً بمساندة تكاد تكون شاملة للإسرائيليين، إذ كان يشاع أن العرب قد «نالوا ما استحقوه» وإذا كان أكاديمياً مبجلاً، فقد أصبح غريباً ومستهدفاً [علي ١٩٩٤]. لقد جعلت حرب ١٩٦٧ وكيفية استقبالها في أميريكا سعيد يواجه تناقض موقعه، فلم يعد بمقدوره امتلاك هويتين، وبدأت التجربة تنعكس في كل مكان من أعماله.

إن دلالة هذا التحول في حياة إدوارد سعيد تكمن في حقيقة أنه للمرة الأولى بنى نفسه من جهة كونه فلسطينياً، لينطلق، بوعي، بالإحساس بالأصل الثقافي الذي كبحه منذ طفولته وانتقل بمعزل عنه إلى حياته المهنية. إن حدة الانزياح آسرة في كتابه عن فلسطين، الذي يحمل عنوان «بعد السماء الأخيرة»، حين يقول:

«إن الهوية – من نحن، من أين جئنا، ما نحن – شيء صعب المنال في المنفى ... نحن .الآخر.، المعارض ، صدع في هندسة إعادة الاستيطان، الرحيل. الصمت والحذر يغطيان الألم، يبطئان بحث الجسد، ويهدئان لوعة الخسارة.» [١٦-١٩٨٦:١٧]

لقد ظلت الهوية بالنسبة للفلسطينيين مسألة محيرة، ذلك لأن الفلسطينيين، وفقاً لسعيد، قد أُبعدوا من ديارهم وبالنتيجة تبعثروا في العالم. لقد كان الشعار الصهيوني «شعب بلا أرض [اليهود] لأرض بلا شعب [فلسطين]» شعاراً يقدم فلسطين على نحو ما فعلت الإمبريالية الأوربية ، وكأنها مقاطعة خالية «مملوءة» على نحو متناقض بأناس أراذل وغير ضروريين ربما». (١٩٨٠ : ٨١). هذا الإنشاء عن المكان وسكانه بوصفه عقلاً أولياً يبرهن لسعيد أن الاحتلال البريطاني- الصهيوني المتواصل لفلسطين

كان مثالاً آخر على التاريخ الطويل للإمبريالية الأوربية، مع الاختلاف في أنها، هذه المرة، قد أكدت النكهة المسيحية لـ «الرسالة المتحضرة». يقول:

«تضمن تصريحات بلفور في – البيان – الحق الكامل للسلطة الكولونيالية بأن تتخلص من مقاطعة ما كما تراه مناسباً. وعلى ما أكد بلفور نفسه، فقد كان ذلك صحيحاً، على نحو خاص، إذا يتعلق الأمر بمقاطعة متميزة، مثل فلسطين وبفكرة خطيرة، مثل الفكرة الصهيونية، التي كانت في نفسها لا تفعل شيئا أقل من إعادة إصلاح مقاطعة قد وعد بها الشعب اليهودي في الأصل من قبل الرب». (١٦:١٩٨٠)

لقد كان استعمار فلسطين هو ما أجبر سعيداً على أن يختبر الخطاب الإمبريالي الغربي، لكي ينسج تحليله الثقافي مع النص الذي يحمل هويته.

وقد كان لتسيس إدوارد الشاب الأثر البعيد في عمله، ذلك أنه رأى أن النظرية الأدبية نفسها لا يمكن أن تنفصل عن العلاقات السياسية في العالم الذي كتبت فيه. بعد عشر سنوات من الحرب كتب سعيد ثلاثيته (الاستشراق) ١٩٧٨ و(القضية الفلسطينية)١٩٧٩ و(تغطية الإسلام)١٩٨١، التي وضعت فلسطين في بؤرة القضايا النصية والسلطة التي كانت تشغله. الشيء الواضح في عمله هو أننا لا نستطيع عزل هذا الترابط السياسي للدولة الفلسطينية، الذي يتواشج مع هويته وهوية الفلسطينيين عموماً، عن التحليل الأدبي والنظري للنصوص والطريقة التي تتموضع بها في العالم. إننا لا نستطيع إسقاط كتاباته عن فلسطين إلى نوع من صحافة ما بعد ساعات العمل، ولا نستطيع أن نطرد نظريته لكونها مجرد نشاط مهني لناشط فلسطيني. ولكننا لا نستطيع، أيضا، أن نعزل المسألة الفلسطينية عن تاريخ الإمبريالية الأوربية وعن الواقع المعاصر لمقاومة ما بعد الكولونيالة

المتنوعة الأشكال في مختلف المجتمعات. هذه الأشياء تتداخل، في الحال بعضها مع بعض ارتباطاً بالدنيوية.

إن هذا البناء للهوية يساعدنا في فهم موقع إدوارد سعيد في النظرية الأدبية والثقافية خلال العقود الأربعة الأخيرة. فحقائق الحياة الفردية ليس من الضروري أن تكون ذات أهمية حاسمة في اتجاه نظريتها، وقد يمثل حتى ذكرها فضيحة لبعض المنظرين. لكن الأمر ليس كذلك مع إدوارد سعيد. فأحوال حياته، ونص هويته، قد نسجت بصلابة وشكلت السياق المحدد لكل كتاباته. إن صراعاته مع شتاته، وإدراكه للمنفى الحتمي المتمكن، وانشغاله الراسخ بالربط بين النصية والعالم، كل هذا يحدد الاتجاهات الرئيسة لنظريته ويساعد في توضيح العلاقة غير المتيقنة بالنظرية المعاصرة.

مفارقة الهوية

سواء أكان إدوارد سعيد ناقداً أو محللاً سياسياً أو منظراً أدبياً وثقافياً أو مواطناً نيويوركياً فإنه يمثل طبيعة الهوية القائمة على المفارقة، في الأغلب في دنيا متعولمة مهاجرة. نجد فيه شخصاً وضع في تشابك تناقضات نظرية وثقافية: تناقضات بين شخصيته المتغربنة وعلاقته السياسية بوطنه الفلسطيني؛ تناقضات بين صوته السياسي والموقع المهني؛ تناقضات بين الطرق المختلفة التي قُرئ فيها؛ تناقضات في الطريقة التي وُضع فيها في الأكاديمية. لقد كان الترابط الحميم بين هوية سعيد ونظريته الثقافية، وكذلك المفارقات التي يكشفها، يبين لنا شيئاً عن تركيبية وتعقد الهوية الثقافية نفسها. فهو عربي وفلسطيني، وبالتأكيد، فلسطيني مسيحي، هذه المسيحية - إن لم تكن مفارقة في عالم إسلامي شرق أوسطي متزايد، فهي بالتأكيد تمثل مفارقة بالنسبة للمثقف من جهة كونه أبرز ناقد للتمثيل

الغربي المعاصر للإسلام على أنه تتلبسه الشياطين. إن مفارقة هوية إدوارد سعيد هي الميزة الإستراتيجية لـ«دنيويته»، الميزة التي تقدم مفتاحاً لاهتمامات وقناعات نظريته الثقافية. هذه الهوية هي في نفسها نص يدرس وتعاد كتابته باستمرار من قبل سعيد متقاطعاً ومترابطاً مع كل النصوص الأخرى التي يكتبها.

يضع سعيد نفسه بإصرار بأنه «الشخص المنتزع»، المنفي من بلاده. لكنه بدلاً من أن يختلق واقع ثقافة فلسطينية أساسية، يصر على أن كل الثقافات تتغير على الدوام، وأن كلاً من الثقافة والهوية هي في نفسها سيرورة. لقد عززت هويته الثقافية بالتأكيد أكثر مما أضعفت اختياره ليموضع نفسه في نيويورك. فهو يقر بوصفه فلسطيني أولاً وأميريكي ثانياً بأنه لا يستطيع العيش في أي مكان آخر غير نيويورك. وهنا، ثمة ما يشير إلى الشخصية العالمية لنيويورك، ولكنه يشير أيضاً إلى طبيعة إدوارد سعيد، إلى هاجسه بالتوطن، وافتتانه بالتنوع الثقافي وبتغاير الأصول، ودفاعه عن استقلال المثقفين عن البنى السياسية.

ولأنه وجد نفسه في ما يسميه فضاء بين فرجتين، فضاء بين ماض فلسطيني مستعمر وحاضر أميريكي إمبريالي، فقد وجد نفسه متمكناً ومجبراً في الوقت نفسه، على أن يتكلم من أجل فلسطين، على أن يكون صوت المهمشين والمطرودين، وبالنتيجة، ليقدم القضية الفلسطينية للشعب الأميريكي. كما أن إدوارد سعيد كان ذا أثر قد يكون أكبر من أي مثقف آخر في تشكيل الدولة الفلسطينية نفسها. وكان أثره في تقديم فلسطين ومشكلاتها إلى العالم أكبر من ذلك بكثير، وأكبر من أن يقارن بأثر أي مثقف عام آخر. وعلى الرغم من ذاك فإن هذا الحجم الهائل من الكتابة المحلية عن فلسطين قد تراجع ليكون في الخلفية مما ينادي به في كتابيه الأكثر شهرة

«الاستشراق» (١٩٧٨) و«الثقافة والإمبريالية» (١٩٩٣).

ومن المفارقة، بسبب أن سعيداً قد تمركز في هذا الموقع الوسط، فقد أُنتقد من قبل بعض النقاد، في العالم العربي وفي أماكن أخرى، لغربنته المبالغة (لتل١٩٧٩؛ سيفان ١٩٨٥؛ وهبه ١٩٨٩؛ سعيد ١٩٩٤:×). ولكن من الناحية الأخرى فإن دفاعه عن الإسلام في الغرب قد طاله في الغالب النقد من قبل المثقفين الليبراليين في العالم العربي، الذين ينتقدون التحفظ العميق والأصولية الإسلامية نفسها (أنظر أباظة وستاوث ١٩٩٠). سواء بالمصادفة أو بالتخطيط فإنه يجد نفسه مبعداً من قبل معسكرات مضادة وموالية في الوقت نفسه. على الرغم من أنه ناشط فلسطيني في الولايات المتحدة، فقد تجنب الانضمام إلى أي تيار حزبي في السياسة الفلسطينية، وعلى نحو مفارق، فإن أعماله قد منعت في فلسطين نفسها.

مفتاح أفكار سعيد

إن استراتيجية التكرار، بالنسبة لسعيد، هي السمة المفتاح لدنيوية النص: فالتكرار يفرض تقييدات معينة على تأويل النص، إنه يؤرخ للنص من جهة كونه شيئاً يتأصل في العالم، ويصر على وجوده بنفسه. إن عمل سعيد يعيد، بثبات، خواص موقعه المميز أكاديمياً وثقافياً، أو "نص" حياته: المنفى، التسيّس، العيش في حياتين، أسئلة الهوية الملحة، الدفاع المتحمس عن فلسطين. وإذا كان الجزء القادم من هذا الكتاب يقسم أعمال سعيد إلى سلسلة من «الأفكار المفاتيح»، فإن تلك القضايا التي تقود سعيد تعود لتظهر بمظاهر مختلفة في أعماله وستعود ثانية في سائر فصول هذا الكتاب.

يفتتح جزء »الأفكار المفاتيح» إذن، بفصلين عن الدنيوية، يناقشان، باتساع أكثر، القضايا التي تطرقنا إليها من قبل في هذه المقدمة، في البداية

من حيث علاقتها بالنص، ثم من حيث علاقتها بالناقد. ربما تكون الظاهرة الأكثر بروزاً في التحليل الثقافي لدى إدوارد سعيد هي بينما هيمنت ما بعد البنيوية على المشهد الفكري الغربي، ارتبط هو بنظرة معقودة العزم وغير تقليدية بالوسائل التي يتموضع فيها النص مادياً في العالم. يرى سعيد أن ما بعد البنيويين يرفضون الدنيا عملياً ولا يسمحون بأي معنى للمادية الدنيوية للناس الذين يكتبون النصوص ويقرأونها، بقطعهم احتمالية الفعل السياسي في نظرياتهم. إن أهمية هويته الخاصة وبنيانها كونها في نفسها نوعاً من نص قد جعلته يرى أن النص لابد يعد بأنه شيء يكتسب شبكة واسعة من الاندماجات بالعالم. فضلاً عن ذلك، يرفض سعيد كامل المؤسسة المتخصصة بالأعمال الفكرية، بسبب ميلها نحو الافتراضات المعيارية واللغة الاختصاصية والمهنية، المتحالفة مع الجمود الثقافي. إن مثل هذه الأكاديمية تتحدث إلى نفسها لا إلى عالم الحياة اليومية والحاجة الاعتيادية. إنه يدافع عما يسميه بالنقد «الدنيوي»، الذي يفند في كل نقطة الاختصاص المقيد لأكثر الخطاب الأكاديمي. مثال ذلك أن النص الأدبي لا يتموضع ببساطة في خانة الكتب التي تسمى ب «الأدب الإنجليزي»، لا بل هو شيء له علاقات مع الكثير من مظاهر الدنيا - السياسية والاجتماعية والثقافية - التي تتظافر كلها لتكوّن دنيويته. على ما سنرى في الفصول اللاحقة، قاد هذا الإصرار على الصلات المادية للكتابة إلى أقوى نقد لأعمال سعيد، لأنه يبدو متضمناً أن العالم الحقيقي متواجد خلف تمثيل ذلك العالم. وهذا ما يقود أكثر النقاد إلى نقاش حاد فيما يخص التمثيل والواقع المادي الذي يسير عبر الدراسات ما بعد الكولونيالية، لتتساءل فقط كيف أن التجارب المادية للشعوب المستعمَرة لابد أن تفهم خارج عمليات التمثيل. بالنسبة لإدوارد سعيد، على أية حال، يكون الواقع سمة للنصية نفسها، لدنيوية النص، وعموماً فالقضية ليست عن تمثيل مهيمن يخفي الواقع، ولكن عن الصراع بين التمثيلات

المختلفة والمتصارعة.

ثم يتحول النقاش إلى «الاستشراق»، الكتاب والفكرة اللذين اشتهر من خلالهما إدوارد سعيد إلى حد كبير جداً. وتكون الدنيوية التي تبرز خارج نص هويته حاسمة في تحليله لتلك النصوص الاستشراقية التي أنشأت الشرق وأنشأت الهيمنة الأوربية عليه. باختصار، تشير الحركة المستشرقية إلى كيفية عمل السلطة في المعرفة: فالإجراءات التي «عرف» الغرب بها الشرق كانت سبيلاً لمد السلطة عليه. إن للنصوص الاستشراقية دنيويتها واندماجها وهي النصوص التي تعمل لتنشيء الشرق، ليصبح، بمعنى ما «أكثر حقيقية» من أي واقع شرقي، وأكثر حقيقية من أية تجربة أو تعبير عن تلك التجربة ربما كان «الشرقيون» يعملونها بأنفسهم (أنظر «دنيوية الاستشراق» في ١٩٧٨: ٢٢٦-٥٤). إن الاكتشاف الحاسم لهذا العمل عن الاستشراق، تكرر في الكتابين الآخرين من الثلاثية، «القضية الفلسطينية » و«تغطية الإسلام» وهو أن هذا الإجراء يستمر في الوقت الحاضر بمختلف الأشكال. فالأخبار والمعرفة الخبيرة والتعليق السياسي عن الشرق الأوسط كلها طرق لاستمرارية السلطة الغربية، أو السلطة الأميريكية على الأخص.

أما كتاب «الثقافة والإمبريالية»، الذي نناقشه في الفصل الرابع، فهو امتداد لهذه الفكرة عن دنيوية النصوص الإمبريالية. ما هو حاسم عن الإنتاج الثقافي للغرب هو الطريقة الماكرة التي تقدم بها الوقائع السياسية للإمبريالية فيها. مثال ذلك، في الرواية البريطانية تكون مسألة الإمبراطورية والهيمنة الإمبراطورية تنعطف باستمرار ومكر وتقريباً بوجود كلي. إن دلالة الدنيوية في هذه النصوص هي أنها، في كتاباتها التي قام بها مؤلفون قد لا تكون لديهم أية فكرة واعية عن الطريقة التي كانت تمثل بها الإمبراطورية في تلك النصوص، أنها تشير إلى أن ليس ثمة إمبراطورية دون

أن تكون لها ثقافتها. ويكرر كتاب «الثقافة والإمبريالية» موضوعاً مفضلاً عند سعيد، وهو: كيف سيكون رد فعل ما بعد الكولونيالية على الهيمنة الإمبريالية؟ وقد ضلل تركيز سعيد في هذا الكتاب على الكلاسيكيات الغربية الكثير من النقاد ليعتقدوا أنه لا يمتلك نظرية للمقاومة. لكن موقفه أشد حذقاً. فبإدراكه أن «بلاغة اللوم»، مسفهة تماماً، يدافع عن إجراء يسميه «الرحلة إلى الداخل» حيث يمسك كُتاب ما بعد الكولونيالية بنماذج الكتابة المهيمنة ليعرضوا ثقافتهم على جمهور العالم.

أما الفصل الخامس فيتحول إلى القضية الفلسطينية. وقد يكون هذا اهتماماً منفصلاً، متمثلاً في مجموعة من التعليقات والتحليلات منفصلة عن نظرية سعيد الثقافية، لكنه في الحقيقة منعطف في كل كتاباته. فكتاباته تكشف، باستيعاب واضح، في أعمال من قبل «تغطية الإسلام» (١٩٨١؛ وقد أعيد طبعه سنة ١٩٩٧)، عن المدى الذي يلوي فيه تمثل الإسلام في العالم الغربي المعاصر الطرق التي بنى على وفقها المستشرقون الشرق في القرن التاسع عشر. يرى سعيد أن الطريقة التي يمثل وفقها الإسلام والعرب وفلسطين تشير بعمق إلى سلطة ثقافة مهيمنة لتبني العالم بطريقة خاصة تحت ذريعة «معرفته» (١٩٧٨:٣). قد يكون المستشرقون اليوم أكثر حذاقة، وثمة نقد ذاتي، لكن هذا البناء لا يزال يحدث بطرق مختلفة - لدى الطبقة الوسطى وفي النصيحة «الخبيرة» والدراسة الأكاديمية والتفسير الفكري - وتستقر على قاعدة عميقة من الفرضيات غير المبرهنة. تبقى مثل هذه الفرضيات غير مبرهنة لأنها تدخل في اللغة نفسها. مثال ذلك أن كلمة «إسلام» تعزى إلى نظام ديني وثقافي موحد ومتراص، ومن خلاله تكون الخطوة الصغيرة للتلميح إلى «ظلام وغرابة المسلمين والعرب وثقافتهم ودينهم إلخ». (١٩٩٤ب ٣٧٣). ولكن كما يؤكد سعيد دائماً فإن الإسلام تميز

بالفرقة والمواقف المتعاكسة، وأن تتكلم عن الإسلام المتوحد والمتراص فهذا كلام عقيم. (سعيد: ١٩٧٨، ١٩٩٥). لقد أجبرت فلسطين سعيداً على أن يعيد التفكير بنظريته الأدبية، وإلحاحها ومادتها والواقع السياسي. إن قابليتها في أن تبني أو أن تكون بؤرة بناءه لهويته تعني أن فلسطين حاضرة عبر نظريته بوصفها مذكر لموقع النصوص في العالم.

ومن خلال القضية الفلسطينية نما واحد من أهم موضوعات نظرية سعيد- هو دور المثقف. ومن خلال موقعه بوصفه منظراً أدبياً محترفاً نشأ في محيط أكاديمي نخبوي في جامعة كولومبيا تطلب من سعيد أن يتبنى دور الشخص المتحدث، الذي يدعى إلى الحديث عن القضايا السياسية التي لم تكن لديه المميزات الخاصة بها. هذا ما عزز إيمانه بقيمة النضج، ولكن ما هو أكثر من ذلك منحته رؤية عن أهمية المنفى في تمكين المثقف من أن يكون مستقلاً عن السياسة الموالية كي «يتكلم الحقيقة عن السلطة» (١٩٩٤). إن الإحساس ب «عدم الولاء» عزز إحساسه بأن المثقف الشعبي يحتاج إلى الكلام من الهامش، كي يبعده -أو يبعدها- عن الرأي الأورثوذكسي وأن يقول أشياء مرفوضة من قبل أولئك المنغلقين بالولاءات والخطابات المتخصصة.

ويتحول الفصل الأخير من هذا الكتاب الذي يحمل عنوان «ما بعد سعيد» إلى أثره في حقل النظرية النقدية ولاسيما الحالة الأساسية من عمله في دراسة أدب ونظرية ما بعد - الكولونيالية. إذا كنا نقترح في هذا الفصل التقديمي السبب الذي يدعونا إلى قراءة سعيد، ففي الجزء الأخير من الكتاب «قراءات إضافية»، نعرض دليلاً لأولئك الذين يتسائلون من أين يمكنهم أن يبدأوا المهمة العصيبة في قراءة أعمال سعيد وأعمال نقاده.

الأفكار المفاتيح

(١)

الدنيـويـة

النـص

ربمـا يكـون إدوارد سـعيد قـد عـرف بوضـوح للقـراء بكونـه مؤلـف (الاستشراق-١٩٧٨) وبكونه الدليل المؤول للدراسـة المتنامية لآداب وثقافات ما بعد الكولونيالية. ولكن بإمكاننا فقط أن نفهم هذا المظهر المشهور من أعماله عندما ندرك نظرته لدور المثقف في المجتمع المعاصر ووظيفة النقد نفسها. على الرغم من أن كتاب «الاستشراق» هو الذي رسخ سمعة سعيد، فإن كتابه، وهو مجموعة من المقالات النظرية «العالم والنص والناقد» (١٩٩٣)، هو الذي يوفر العدسات التي يمكن من خلالها قراءة أعماله بفائدة أكبر، إذ يمثل المفتاح لأهميته للنظرية الثقافية المعاصرة.

لقد كتبت مقالات هذا الكتاب في الأغلب بعد نشر كتاب «الاستشراق». وهي تكشف عن بروز المنهجية والاهتمامات التي أطرت كل أعمال سعيد. فكتاب «العالم والنص والناقد» يمثل المدخل الأكثر تنظيماً والأسهل منالاً للاهتمامات التي أسست لأعمال سعيد منذ سنة ١٩٧٥ عندما نشر كتابه «بدايات» الذي حياه تيموثي برينان ب «أنه يسجل للائحة العريضة، والمحدودة أيضا، للمنطلقات التي تشغل سعيد في الجزء الأفضل من مسيرته.» (برينان ١٩٩٢:٧٥). إن اتساق أعمال سعيد شيء واضح. لكن هذا الاتساق والمدى الواسع من الاهتمامات طاله الغموض من خلال شيئين: هيمنة ما بعد البنيوية متمثلة في التحليل النصي في العقدين الأخيرين،

وهي الحركة النقدية التي ارتبطت علاقة سعيد بها بتساؤل منتظم وعدم تقبل؛ ثم الحضور الطاغي لـ «الاستشراق» في سمعته بوصفه ناقداً ثقافياً. في «العالم والنص والناقد»، إذن، نجد التوظيف المنتظم لتلك الاهتمامات الواسعة التي تحدد وتغذي المظاهر المشهورة جداً من أعمال سعيد.

يعد إدوارد سعيد، في الغالب، مؤسساً لنظرية الخطاب الكولونيالي، وهي شكل من البحث النظري، إن نظر إليها من خلال هومي بابا وغاياتري افورتي سبيفاك، أصبحت في بعض الأحيان تعد خطئاً على أنها مرادفة لـ «نظرية ما بعد الكولونيالية» (ينظر «ما بعد الكولونيالية» في أشكروفت ١٩٩٨). لكننا لو نظرنا بتمعن في كتاب «العالم والنص والناقد» لبرز إلينا سعيد أكثر مادية ودنيوية. إنه يذكرنا بالفيلسوف الإيطالي (١٦٦٨-١٧٤٤) جيمباتيستا فيكو وتحذيره بأن «التاريخ البشري يصنعه البشر» (أورده سعيد في ١٩٩٥:٣٣١). إن استخدام سعيد فكرة ميشيل فوكو عن الخطاب، التي سوف نتحدث عنها في الفصل اللاحق، أصبح معروفاً جداً وقد انتقد لاستخدامه المبتور لنظرية فوكو. ولكن تحليل سعيد لا يمكن أن يفهم من دون إدراك وجهة نظره عن دنيوية النص، ووظيفة النقد والمثقف. لقد أخذ سعيد من فوكو القدر الذي كان بحاجة إليه، لكن اللاتوازن الكبير في القوة في العالم الذي تنتج فيه النصوص يجعل دنيوية هذه النصوص حاسمة.

الخطاب ونظرية الخطاب الكولونيالي ونظرية ما بعد الكولونيالية

الخطاب هو نظام من البيانات بوساطته ومن داخله يمكن أن يُعرف العالم. إن فكرة فوكو عن الخطاب هي مساحة من المعرفة الاجتماعية محددة على نحو شديد من دون أن يشير إلى «الكلام» في معناه التقليدي.

فبالنسبة له العالم ليس «موجوداً» ببساطة للتحدث عنه، بل بالأحرى أنه خطاب يمكن للعالم أن يوجد بوساطته. وفي مثل هذا الخطاب يتوصل المتكلمون والمستمعون، الكتاب والقراء إلى فهم لأنفسهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض وموقعهم في العالم (بناء الذاتية). إنه تلك العقدة من العلامات والممارسات التي تنشيء الوجود الاجتماعي والنتاج الاجتماعي، والتي تقرر كيف تتحدد شروط التجارب والهويات.

نظرية الخطاب الكولونيالي هي تلك النظرية التي تحلل خطاب النزوع الاستعماري والاستعمار؛ وهي التي ترشدنا إلى الطريقة التي يغطي بها مثل هذا الخطاب الأهداف السياسية والمادية للاستعمار: وهي التي تبرز المفارقات العميقة لذلك الخطاب بالإضافة إلى الطريقة التي تؤسس بها كلا من الاستعمار والرعايا المستعمَرين.

نظرية ما بعد الكولونيالية تتقصى وتطور اقتراحات حول الأثر الثقافي للغزو الأوربي على المجتمعات المستعمَرة، وطبيعة استجابات تلك المجتمعات. وكلمة ال «ما بعد» في المصطلح تشير إلى «ما بعد بدء الكولونيالية» لا إلى «ما بعد نهاية الكولونيالية»، ذلك لأن الصراع الثقافي بين الإمبريالية والمجتمعات التي تعاني الهيمنة لايزال مستمراً إلى الوقت الحاضر. وتتعلق نظرية ما بعد الكولونيالية بمدى واسع من الإنشغالات الثقافية: أثر اللغات الإمبريالية على المجتمعات المستعمَرة؛ تأثيرات «الخطابات الكبرى» الأوربية كالتاريخ والفلسفة؛ طبيعة وسياقات التعليم الكولونيالي والروابط بين المعرفة الغربية والسلطة الكولونيالية. إنها تتعلق، بالتحديد، باستجابات المستعمَرين: والصراع للسيطرة على التمثيل الذاتي، من خلال تخصيص اللغات المهيمنة والخطابات وأشكال السرد؛ والصراع على مزاعم المكان والتاريخ والجنس

والعرق؛ والصراع لتقديم واقع محلي لجمهور العالم. على الرغم من أنها توجهت بكثافة نحو النظرية الأدبية، لأنها قد تم تحفيزها من خلال ازدهار الآداب المكتوبة من قبل الشعوب المستعمَرة بلغات كولونيالية (الإنجليزية على الأخص)، فقد أصبحت تستعمل على نحو واسع في التحليلات التاريخية والسياسية والاجتماعية كلما تتطور وثاقة صلتها بهذه الفروع المعرفية.

إن القضايا التي تبرز في كتابات سعيد والتي تميزه عن منظري الخطاب الكولونيالي هي: مفهومه للنقد الدنيوي، الذي يعني به نقداً حراً من تقييدات التخصص الفكري، إنه يدافع عما يسميه نضج الحياة الفكرية؛ والحاجة إلى المنفى الحقيقي أو الاستعاري بعيداً عن «الوطن»؛ ووجهة نظره المتحمسة إلى الحاجة إلى العمل الفكري كي يسترد ارتباطاته بالوقائع السياسية للمجتمع الذي تحدث فيه. هذه الارتباطات بالوقائع السياسية تساعد المفكر على أن يتحدث بـــ «الحقيقة عن السلطة». إنها العلاقة بين النقد والعالم التي أسست لفضح سعيد للطريقة التي ظهر فيها «الشرق» بوصفه بناءاً خطابياً، وكيف أن الإسلام ظل يقيّم على أنه بناء غريب عن الغرب، وهذا الأمر هو الطريقة التي طالما كوّن بها الغرب آخريه.

تكمن المشكلة في النقد المعاصر، بالنسبة لسعيد، في وظيفته المتطرفة، التي تهتم كثيراً بالعمليات الشكلية للنص، أما اهتمامها بماديته فهو أقل القليل. ونتيجة ذلك، يغدو النص «مصطنعاً ومستهلكاً لنفسه؛ مثالياً، مجوهراً، بدلاً من أن يبقى نوعاً خاصاً من المادة الثقافية الذي يكمل نفسه بالسببية والتواصل والمتانة والحضور الاجتماعي» (١٩٨٣ : ١٤٨). إن مادية النص تشير إلى أشياء مختلفة: من قبيل الطرق التي يكون فيها النص نصباً تذكارياً، مادة ثقافية مطلوبة ومتواصلة ومتماسكة ومرفوضة ومنجزة في

وقتها المناسب. كما إن مادية النص تتضمن أيضاً مدى مرجعيته.

إن سؤال الدنيوية هذا، عن موقع الكاتب في العالم، يصل إلى جوهر مفارقة مركزي آخر لذلك البحث في أعمال سعيد - وهو كيف نقرأ النصوص؟ لأن أي نص، بضمنها نصوص سعيد، مبنية من الكثير من الخطابات المتوفرة، الخطابات التي ربما يرى الكتاب أنفسهم ضمنها بوصفهم موضوعات تدخل «في المعالجة»، غير أنهم قد لا يكونون قد وضعوا ذلك في حسبانهم عندما وضعوا القلم على الورقة. تبدأ الدنيوية بسؤال واحد هو من أشد الأسئلة إثارة للنزاع في النظرية ذات الاتجاه السياسي: من الذي يخاطبنا في النص؟ وهو سؤال لابد لنا أن نسأله عن أعمال سعيد. فقد نسلم بأن «المؤلف» في النص هو بنية نصية من دون أن نفترض، لذلك، أن لا أحد يتحدث إلينا في النص، وقد يكون هذا اتجاهاً في أغلب النظرية المعاصرة. وفي النهاية، فإن الدنيوية متعلقة بمادية أصل النص، ولهذا، يكون الوجود المادي متجسداً في المادية الحقيقية للأشياء التي تتحدث عنها: الفقدان واللاعدالة والتهميش والإخضاع.

دنيوية النص

لكي نفهم دلالة نظرية سعيد عن الدنيوية، نحن بحاجة إلى العودة إلى الثورة البنيوية في النظرية المعاصرة في الخمسينيات والستينيات. فقبل ذلك، كان لدى النقاد القليل، أو الكثير، من الافتراض بأن الكتب هي وسائل توصيل بسيطة بين الكتاب والقراء. الناقد البنيوي الفرنسي رولان بارت، وهو يستند على تطورات في اللسانيات، استعمل مفهوم «النص» ليوضح كيف تخلق الأعمال الأدبية في حقيقة الأمر. إن مصطلح «النص» له علاقة

بكلمتي «تركيب» أو«نسيج». يرى بارت، أن النصوص المكتوبة، من الجملة البسيطة إلى النصوص المعقدة، كانت منسوجة من الخط الأفقي - الترتيب الخطي للكلمات في جملة، الذي يسميه المحور «النظمي» - وخط عمودي - هو مدى الكلمات الممكنة التي يمكن أن تستعمل في ذلك الترتيب، والذي يسميه بالمحور «الجدولي». مثال ذلك، كل كلمة في النظيمة (جلست القطة على البساط) يمكن أن تبدل بكلمات أخرى من الجدول لإنتاج نظيمة أخرى (ركض الكلب على العشب) - التي هي من الناحية البنيوية جملة مماثلة ولكنها ذات معنى مختلف.

إن من المغالاة زيادة التوكيد على أثر البنيوية في التحليل الأدبي على الرغم من البساطة التي يبدو عليها هذا الأمر (فعندما طبقت المبادئ البنيوية على نصوص بالغة التعقيد، صار بإمكان التحليل البنيوي أن يكتشف في النص تأليفاً من العناصر قد لا يكون المؤلف قد قصده، وهو، بالتأكيد، قد يكون في حل عنه. وبعيداً عن أن تكون مجرد اتصالات من المؤلفين، فإن النصوص كانت ترى بأنها بنى بنيت من عناصر مختلفة توافرت لها من «الجدول» الاجتماعي والثقافي الذي لديها. ومن الممكن أن يدرك المعنى بأنه نتيجة تداخل علاقات للاختيار والتأليف وأنه أصبح ممكناً بوساطة بنية ضمنية. مثال ذلك، أن «شخصية بروتس» هي محصلة لعلاقات تأسست في البنية أكثر ما تكون تمثيلاً لشيء ما في العالم. كان لهذا تأثيراً جذرياً في فهم التأليف. فبدلاً من أن يكون المؤلف عبقرياً خلاقاً يضع المعنى في النص، وذاتاً يكون آخر وسيط للمعنى فيه، حدد بارت أن المؤلف نفسه وظيفة للغة.

على الرغم من أن التحليل البنيوي المحض لم يدم إلا لزمن قصير نسبياً، فإن مفهوم النص الذي أنشأه قد استمر تأثيره على كل أشكال النظرية

المعاصرة. وإذا كانت ما بعد البنيوية قد اختلفت عن البنيوية فإنها تقبلت بنائية النصوص من دون أن تتقبل أن يكون للنصوص معنى حاسماً. وكان رولاند بارت نفسه قد غير موقفه البنيوي المبكر، وقد قال جاك ديريدا، في محاضرة شهيرة في عام ١٩٦٩ بعنوان «البنية والعلامة واللعب في العلوم الإنسانية» (ماكسي ودونيتو١٩٧٠) أن مشكلة البنية تتمثل في أنها ذات مبدأ منظم، أومركز، وبالتحديد فإن ثبات هذا المبدأ المنظم هو الذي ترفضه ما بعد البنيوية. بالنسبة لما بعد البنيوية، فإن المركز، المبدأ المنظم والواضح الذي يحدد به المعنى، هو غير موجود لأننا لا يمكن مطلقاً أن نتوصل إلى معنى محدد.

ولفهم الاختلاف بين ما بعد البنيوية والبنيوية لابد لنا من أن نعود إلى الدعائم المؤسسة التي قدمتها النظرية اللسانية. كانت بنيوية بارت قد تأسست على اللسانيات البنيوية لفرديناند دي سوسير، الذي قام طلبته بطبع محاضراته عام ١٩١٦ تحت عنوان «دروس في اللسانيات العامة». اقترح دي سوسير الفكرة الجذرية بأن لا رابط يربط الكلمات بالأشياء في العالم، ولكنها، في كل العلامات تحتفظ بمعانيها باختلافها عن العلامات الأخرى. فكلمة مثل «خفاش» من الممكن أن تكون لها علاقة بأشياء كثيرة. لكننا نفهم معناها من خلال اختلافها عن علامات أخرى في الجملة. تتكون العلامة من عنصرين، الصورة الصوتية أو (الدال) والمفهوم أو الصورة الذهنية، التي تعرف بـــ (المدلول). وهذه العلاقة تكون اعتباطية بالنسبة لدي سوسير. بكلمات أخرى، ليس ثمة من رابط طبيعي محتم بين دال ما، وهو ما يسمى بالإنجليزية (=كلمة)، والمفهوم الذي يدل عليه. وعلى الرغم من الاعتباطية، يعد هذه العلاقة ذات استقرار. فالدال والمدلول كانا دائماً

مترابطين في العلامة. كان هذا هو جوهر بنية اللغة.

وهنا بالتحديد افترقت ما بعد البنيوية عن البنيوية، إذ أنها رأت أن كل دال من الممكن، في الحقيقة، أن يُرى على أنه مدلول. لذلك، أرجيء المعنى إلى سلسلة لا نهائية من المدلولات. ويمكننا أن نعد التعريف المعجمي للكلمة تمثيلاً على هذا، ذلك أنه يستعمل كلمات أخرى للشرح، وهذه الكلمات الأخرى تحتاج هي نفسها إلى توضيح. أما النصوص فيمكن أن «تفكك» لتظهر أنها بعيداً عن أن تكون بنى بسيطة، فهي مناقضة تماماً لافتراضاتها الأساسية. وعلى الرغم من اختلاف ما بعد البنيوية عن البنيوية في رفضها لمبدأ نظام النص، أو المركز، فقد اقترحت هي أيضاً أن ليس ثمة اختلاف بين العالم والنص، وأن العالم كان قد بُني نصياً.

إننا من الممكن أن نؤرخ انتشار ما بعد البنيوية في العالم الذي يتحدث الإنجليزية بأواخر الستينيات، وكان إدوارد سعيد نفسه أحد الأوائل من الذين فسروا هذه النظرية الجديدة للشعب الأميريكي. ولكن بالنسبة لشخص اهتم بالأثر السياسي للكتابة، فإن مثل هذه النظرية تثير لديه الإشكاليات. ما علينا سوى أن ننظر إلى الدنيوية المعقدة لكتابات سعيد لنرى كم هي غير مقنعة هذه الفكرة عن النصية وكيف يمكن أن يكون المعنى مؤجلاً إلى ما لا نهاية. إن عدم قناعة سعيد بمصطلحات مثل «النص» نلاحظها حين يعيد سؤال فوكو: «في أي نقطة يبدأ نص المؤلف وفي أي نقطة ينتهي؛ هل تكون بطاقة تهنئة أو قائمة غسيل كتبت من قبل نيتشة مكملة لنصه المتكامل أم لا؟» (سعيد ١٩٨٣: ١٣٠). فبينما يوافق سعيد على أننا ينبغي أن نقاوم الفرضية التي ترى أن النص محدد بالكتاب، يذهب بعيداً ليقول أنك حين تعالج الأدب بوصفه بنية جامدة فمعنى هذا أنك

ستفقد حقيقة مهمة مفادها أن النص (فعل) متموضع في العالم. أن نعالج النص بوصفه مجرد بنية جدولية ونظمية، يعني أن نفصل النص، الذي هو نتاج ثقافي، فعل ثقافي، عن علاقات السلطة التي أُنتج ضمنها. مثل هذا الاتجاه يذيب الجامد الذي يقهر الرغبة، الرغبة في الكتابة، تلك التي لا تتوقف والمتنوعة وغير الطبيعية إلى الحد الأقصى والمجردة، ذلك لأن «فعل الكتابة» وظيفة لا تستنفد أبداً بإكمال قطعة منها (نفسه: ١٣١).

النصيـــة

إنها في أبسط صورها، تدل على شيء ما يكون (نصا)، وأن يكون ثمة «نصية» فلا بد أن يكون من الممكن «قراءتها». ولكن بينما من الممكن أن تكون الكتب والرسوم والموسيقى والأفلام نصوصاً، فإن نصيتها تختلف عن حالتها كونها «أعمالاً». ويعارض رولان بارت في مقالة بعنوان «نظرية النص» بين «العمل» الذي هو «موضوع منجز»، ويشغل «فضاءاً مادياً» وبين النص، الذي هو «مجال منهجي». فإذا كان العمل يمكن أن يحمل باليد، فالنص تحمله اللغة. وبشكل حاسم فإن النص منفصل عن المؤلف، الذي هو، على ما يرى بارت، وظيفة لبنية النص. بينما نحن نفترض أن العمل قد يشير إلى العالم بنحو ما، يدعي بارت أن «العالم»، كالمؤلف، هو أيضاً وظيفة للنصية أو لبنية النص. فالنص مبني مثل «النسيج» من خلال نسج العناصر النظمية أو الزمنية والعناصر الجدولية أو المفهومية. لكن النسج لا يقوم به المؤلف، إنه نتيجة لشروط خاصة تجعل النص ممكناً. إن إحالة المؤلف والعالم إلى وظائف النص ترفع من حالة القارىء (والناقد كذلك)، وتزيل العلاقة المباشرة بين النص والعالم.

ثمة نادرة مؤثرة في حياة سعيد من أيام المدرسة في ماونت هيرمون،

توضح بدقة الاختلاف بين مقاربة النص المبنية بصرامة و«دنيويته»، فقد كلف بكتابة مقالة عن «اشتعال عود الثقاب»، وقد بحث سعيد الطالب المثابر في الموسوعات وتواريخ الصناعة، والاستخدامات اليدوية للمواد الكيميائية كما ينبغي ولكن محاولته باءت بالفشل في إيجاد إجابة «صحيحة» معتمدة. وحين سأله المدرس «ولكن هل هذه هي الطريقة الأكثر إمتاعاً في اختبار ما الذي يحصل عندما يشعل أحد ما عود ثقاب؟» اندهش سعيد لأنه لأول مرة تيقظت لديه مواهبه النقدية المكبوحة والخيالية. (سعيد ١٩٩٩: ٢٣٠). إن الاختلاف بين الوصف العلمي لهذه الوسيلة الإحراقية وإدراك التجارب التي تحيط باشتعال الثقاب يشبه كثيراً الاختلاف بين المعيار «الثيولوجي» أو النظري في وجهات النظر عن النص، وبين إدراك النص بوصفه فعل كتابة.

عندما نضع فعل للكتابة هذا في العالم، فإن فكرتنا عن النص لا تتسع فقط إلى ما بعد موقعه المقصود في الكتاب، بل تمتد إلى ما بعد الحضور المادي للمخطوطة. إن الكتابة ترجمة معقدة ومنظمة، عموماً لمختلف القوى إلى مخطوطة تكون مغالقها قابلة لأن تفك، هذه القوى تميل كلها إلى «الرغبة في الكتابة» لا الرغبة في الكلام ولا في الرقص ولا في النحت (نفسه: ١٢٩). إن الفشل في حساب ذلك في النقد الأدبي لا يمثل ببساطة مشكلة للتحليل البنيوي للنص. وفي بعض الاعتبارات فإن الكثير من النقد الأدبي المحترف قد أحال النص إلى هدف وهو بهذا يحجب العلاقات الحقيقية للنص والناقد بالسلطة. إن الكشف عن الرابطة بين الممارسة النصية الأكاديمية وتلك العلاقات بالسلطة هي التي تحدد نقد سعيد للخطاب الاستشراقي.

إن الرغبة في الكتابة، في مجتمعات لا تملك تراثاً في الكتابة الأدبية،

تغدو تحدياً عالياً وفعلاً سياسياً غير مباشر وعالياً أيضاً، يظهر أحياناً من وعي متوتر جداً. ولكن لماذا هذا النمط من الكتابة وليس غيره؟ ولماذا في هذا الوقت دون غيره؟ ولماذا الكتابة الأدبية على أية حال؟ في كل حالة، ثمة تبعات أو استقطابات أو تعقيدات لاختيارات عقلانية يقوم بها (أو تتكون من أجل) الكاتب الذي يكون الشاهد عليها نصاً مطبوعاً (١٩٨٣:١٢٩). إن الكتابة ليست أمراً ثانوياً يمثل تجربة موجودة من قبل، ولكن من الممكن أن تكون منتجة لشيء ما مصوغ «في الكتابة» نفسها. إن القوة الحقيقية لنظرية سعيد عن الدنيوية تتمثل في أنه يتخذ جانباً من وجهة نظر دي سوسير عن معنى العلامة الكامن في اختلافها عن العلامات الأخرى، والرفض البنيوي للعلاقة المبتسرة بين النص والعالم. وعلى الرغم من ذلك، يصر أساساً على الأهمية السياسية لذلك العالم الذي يتأصل منه كل من النص والناقد، على الرغم من أن مدخلنا الوحيد لذلك العالم يتشكل في الكتابة نفسها.

إن واحدة من نقط البداية التي يبنيها سعيد في تقييم الدنيوية للنص هي اسطوانة ألفها عازف البيانو الكندي النزق غلين غاولد، تتضمن حواراً يوضح فيه أسباب عزوفه عن العروض الحية. إن استراتيجية غاولد بدت تهكمية تكشف عن تعقد العلاقة بين العالم والموضوع النصي.

«كان ثمة عازف بيانو مثّل مرة العازف الزاهد الذي هو في خدمة الموسيقى، وتحول الآن إلى فنان عديم الخجل، أفضل بقليل من العاهرة الموسيقية، إنه رجل يروج لاسطوانته على أنها الأولى ويعلق الآمال على المقابلة الحية في جذب الانتباه إليه.» (١٩٨٣:٣١)

إن اسطوانة غاولد، التي هي نوع خاص من النص، إشارة إلى الطرق التي تمكن النصوص من تثبيت ارتباطها بالعالم، وتقاوم ما يدعيه ما بعد

البنيويون بأنه التأجيل اللانهائي للدلالة.

ثمة أشياء عديدة تربط النصوص الموسيقية بالنصوص المكتوبة، لكنها مبدئياً تتقاسم وجوداً مادياً قابلاً لإعادة الإنتاج من ناحية، وبرهاناً على أسلوب المنتج من الناحية الأخرى. إن النص، في كينونته الفعلية، بوصفه نصاً، هو وجود في العالم (نفسه: ٣٣). وذلك يعني، أن له حضوراً مادياً، وتاريخاً ثقافياً واجتماعياً، ووجوداً سياسياً، بل واقتصادياً أيضاً، فضلاً عن مدى من الارتباطات الضمنية مع نصوص أخرى. إن أي معارضة بسيطة مباشرة مثبتة بين الكلام من ناحية، محددةً بالموقف والمرجع، والنص من الناحية الأخرى، بوصفه اعتراضاً أوشكاً في دنيوية الكلام، إنما تكون مضللة. ولذلك يلوم سعيد الظاهراتي الفرنسي بول ريكور (المولود في سنة١٩١٣) في المقالة التالية «ما هو النص: التفسير والتأويل» التي يشير فيها إلى أن:

«اللغة ... وكل الدلائل الظاهرة للغة عموماً تفيد في تثبيت خطاب في الواقع الظرفي الذي يحيط بمثال الخطاب. لذلك، يخضع المعنى «الذهني» في ما يقوله الشخص في الكلام الحي لمرجع «حقيقي»، هو بالتحديد ذلك الذي يتحدث «عنه» الشخص..

وليست الحالة كذلك عندما يحل النص محل الكلام . . . بمعنى أنه مؤجل، فالنص بنحو ما «في الهواء»، خارج العالم أو دونما «عالم».

(وردت لدى سعيد ١٩٨٣:٣٤)

يفترض ريكور، دونما حجة كافية، أن الواقع المحيط حصراً هو خصيصة للكلام. لكن الحقيقة البسيطة أن النصوص لها طرق في الوجود تكون حتى في أندر أشكالها واقعة دائماً في شبكة الظرف والزمان والمكان والمجتمع:

إنها «باختصار، في العالم، ومن هنا فهي عالمية» (نفسه: ٣٥). ومثل ذلك، فإن النقاد ليسوا المترجمين العاديين للنصوص إلى الواقع الظرفي. إن إعادة الإنتاج للنصية في النقد هي في حد نفسها محددة بالظرف، بـ «الدنيوية». بالتأكيد بالنسبة لكل من الكاتب مابعد الكولونيالي والناقد كذلك، تكون هذه الدنيوية شيئاً محتماً، بالنسبة لأسلوب خطابها وهدفه، تعارضها، وقوى الإيحاء في تمثيلها، ورسمها، تكون مميزات أساسية لكونها في العالم.

مثل ديريدا، يناقش سعيد فكرة أن الكلام سابق للكتابة، على أساس أن النص المكتوب مجرد انعكاس أو إعادة إنتاج للنص المتكلم ذهنياً. ولكن، في نقده لفكرة ريكور عن الفصل بين الكلام والكتابة، يرفض سعيد أيضاً فرضية ديريدا عن الدلالة المؤجلة، التأويل اللانهائي. فبالنسبة لسعيد، تعلن النصوص عن ماديتها، دنيويتها، من خلال «تموضعها» في حالة الكلام نفسها. فبدل أن تكون النصوص انفصالاً عن العالم، أو عن الكلام، تعلن عن ارتباطها بالفعلية. من الضروري أن نتذكر هنا أن سعيداً يقصد بـ «النص» عموماً بأنه النص المكتوب. النصية لا تحمل المعنى البعيد والواسع النطاق كما هو الحال، مثلاً، عند رولان بارت. لكن المبدأ ينطبق على نصوص بمختلف الأنواع: المميزات البنيوية للنصية هي أدوات ذات فائدة كبيرة للتحليل، لكنها تقع في مخاطرة وضع الدلالة الاجتماعية والسياسية للنص على أنها مجرد أثر للنصية، ابتكار لتلك الاستراتيجيات النصية التي تكتبه. من الواضح أن الضرورة السياسية لدنيوية النص شيء محتم للنص ما بعد الكولونيالي بالتحديد، ليس فقط في قدرته على تمثيل العالم بل أيضاً لأن هدفه أن (يكون) في داخل العالم، ويتخلله. لكن هذه الدنيوية هي ميزة لكل النصوص نتيجة لطريقة كل منها في أن يكون موجوداً في العالم.

إن مفتاح التحدي بالنسبة لسعيد هي المفاوضة بين اتجاهين نحو النص التي هي في مختلف الطرق لا تمثل كيف يكون للنصوص وجوداً في العالم. فمن ناحية يرى الموقف الواقعي الكلاسيكي النص كونه يشير ببساطة إلى العالم «هناك في الخارج». ومثل هذه النظرة تفشل في حساب الطرق التي تتأمل فيها اللغة وتقرر ما «يمكن رؤيته» في العالم من خلال تأطير الطريقة التي قيلت بها. ومن الناحية الأخرى، يرى موقف المتبني للبنيوية العالم وكأنه ليس فيه وجوداً مطلقاً أبداً بل هو كيان مبني كلياً بوساطة النص. هذه النظرة لم تكن لتسمح لأية تجربة غير نصية للعالم، ولا حتى أي عالم خارج النص. يفاوض سعيد هذين الطرفين بهذه الطريقة: إن النص (ويمكن أن نعني به الكلام، الصور وكل الأشكال الأخرى للنصوص) شيء ضروري في مناقشة خبرتنا في العالم، لكن الدنيوية وظرفية النص، حالة «النص» كونه حدث له الملموسية الخاصة بالإضافة إلى الاحتمالية التاريخية، تعد مندمجة في النص، جزء لا يتجزأ من قدرته على نقل وإنتاج المعنى» (١٩٨٣:٣٩). وهذا يعني أن النص شيء حتمي من خلال أننا «نملك» العالم، لكن العالم غير موجود، وأن الدنيوية مبنية ضمنه. للنص موقف محدد يضع العوائق أمام المؤول «ليس لأن الموقف مختف ضمن النص كونه شيء غامض ولكن لأن الموقف موجود في المستوى نفسه للخصوصية السطحية للموضوع النصي نفسه» (نفسه: ٣٩). إن النص غير موجود خارج العالم، مثلما هي التضمينات في كل من الموقفين الواقعي والبنيوي، بل هو جزء من العالم الذي يتحدث عنه، وهذه العالمية هي نفسها حاضرة في النص على أنها جزء من تشكله.

إن وجهة نظر ديريدا عن الدلالة «المؤجلة»، لا محدودية التأويل،

تتضمن، نظرياً على الأقل، معنى يميل نحو اللامعنى ذلك لأنه لا يمكن أبداً أن يتموضع في العالم. لكن ثمة طرق عديدة، كما يزعم سعيد، التي فيها «يجبر اقتراب هيكل العالم من هيكل النص القراء على أخذ الاثنين بعين الاعتبار» (١٩٨٣:٣٩). النصوص العالم، يكون لها مختلف أنواع الاندماج مع العالم، وإحدى وظائفها كونها نصوص هي في جذب انتباه العالم، وهو ما تقوم به بعدد من السبل. العديد من النصوص تدمج الظروف الصريحة لموقفها المتخيل على نحو ملموس.

مثال ذلك، يناقش سعيد أن لدى كتاب مثل جيرارد مانلي هوبكنز (١٨٤٤-٨٩) وجوزيف كونراد (١٨٥٧-١٩٢٤) وأوسكار وايلد (١٨٥٤-١٩٠٠) يكون «التداخل المنظم بين الكلام والاستقبال، وبين اللفظية والنصية، هو موقف النص، وضع نفسه في العالم.» (١٩٨٣:٤٠). لاحظ كيف أن هذا يختلف عن الافتراض أن الكتابة ببساطة تعيد إنتاج الكلام، أو أنها ببساطة عكس الكلام. بالنسبة لأوسكار وايلد، تكون الحكمة، كما يبرع فيها، تبدو أنها تحطم قيودها النصية النقية مثلما تحدد في الحقيقة تأويلاً ما. هذا الشكل من النص هو «تطرف وايلد للعرض:نطق محكم قادر على تحمل المدى الواسع للموضوع، الهيمنة القصوى وأقل ما يمكن من المراوغة بالنسبة لمؤلفها». (١٩٨٣:٤٢). والشيء نفسه، الصيغة غير الاعتيادية التي تعرض شخصيات جوزيف كونراد والدوافع وتفاصيل الحدث بالنسبة لسرده. إن نصوص كونراد تقدم نفسها على أنها غير منتهية ولاتزال تحدث، ظاهرة لا تزيد فقط في إلحاحية النصوص وتشد الرابطة بين الكاتب والقاريء، بل أيضاً تجعل المفهوم بأكمله لبناء نصي ثابت إشكالياً تماماً (١٩٨٣:٤٤). بهذه الطرق تعلن نصوص هؤلاء الكتاب دنيويتهم دون أن تعكسها ببساطة، ودون افتراض أن المؤلف يمثل نوعاً من «مركز» المعنى.

إن الطبيعة السياسية الأساسية لدنيوية النصوص تحدث في كل من موضوعها وفي تشكلها. قد نميل تراثياً إلى أن نرى الكتاب والقراء مشغولين بالتواصل على أساس متساو. ولكن كما رأى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠)، أن النصوص هي في الأساس حقائق قوة، وليست ذات تبادل ديمقراطي. وبعيداً عن أن تكون تبادلاً بين متكافئين، فإن الموقف الاستطرادي يشبه كثيراً العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، الضاغط والمضغوط. الكلمات والنصوص بعيدة عن العالم حتى إن تأثيرها، وفي بعض الأحيان حتى استخداماتها، هي أمور تتعلق بالملكية والسلطة والهيمنة وفرض القوة. وبالتحديد من هذا الموقف ذو العلاقات الاستطرادية غير المتكافئة ظهر الاستشراق على أنه فرع من فروع المعرفة والثقافة. (١٩٨٣:٤٧).

إنها هذه العلاقة التي تجبر ستيفن ديدالوس في رواية جيمس جويس «صورة الفنان في شبابه» على تفسير اغترابه عن اللغة حين يتحدث مع عميد الدراسات الإنكليزية:

«إن اللغة التي نتحدث بها هي له قبل أن تكون لي. كلمات مثل - الوطن، المسيح، الصدقة، السيد، كم هي مختلفة على شفتيه وعلى شفتي! لا يمكنني أن أنطق هذه الكلمات دونما غصة في روحي. لغته مألوفة جداً وأجنبية جداً، وستبقى دائماً بالنسبة لي كلاماً مكتسباً. لم أكن قد صنعت تلك الكلمات أو قبلت بها. لقد أمسك بها صوتي مكرهاً. أما روحي فتتآكل في ظل لغته».

(وردت عند سعيد ١٩٨٣:٤٨)

وغدا هذا رد فعل مألوف في المجتمعات ما بعد الكولونيالية في هيمنة لغة المستعمِر. إن الكلام نموذج أصلي لرد الفعل إلى العلاقة السلطوية التي قامت بها هيمنة السلطة الأوربية عبر القرن التاسع عشر، اختصاراً للتمايزات السياسية والعرقية التي أسستها تلك الهيمنة. ليس ثمة أية علاقة

سلطوية أخرى من الممكن أن تصف بتلك القوة العلاقة بين النصوص والعالم، بين الكتابة والمؤثرات المادية لتلك العلاقة السلطوية. إن العلاقة بين النص والقارىء هي شيء ما يشبه العلاقة بين المستعمَر والمستعمِر. هذه العلاقة السلطوية قد لا تكون متكافئة ولكنها علاقة، وهي التي تجعل المبدأ الذي يقول أن النصوص منفصلة عن العالم، أو أن النص متعارض مع الكلام متعذر الدفاع عنه. الكثير جداً من الاعتراضات، والكثير جداً من الملابسات التاريخية والأيديولوجية والشكلية، تضمن أن النص هو كيان في الواقع، وحتى يعد النص شيئاً مطبوعاً صامتاً مع ألحانه غير المسموعة. النص منتج من قبل العالم، توافق لقوى مادية للسلطة في ذلك العالم، وتموضعها الذي يتحدث عنه على الأخص.

قراءة دنيوية النص : البنوة والتبني

إحدى الثنائيات المهمة التي تميز دنيوية النصوص، والتي تضيء مختلف الإمكانيات للقراءة النقدية، هي ثنائية البنوة والتبني. يقترح سعيد أن أنماط البنوة (الميراث أو النسب) التي قامت بدور القوة الرابطة في المجتمع التقليدي أصبح من الصعب تحققها على نحو متزايد في تعقيدات الحضارة المعاصرة وقد أبدلت بأنماط من «التبني». وبينما تشير البنوة إلى خطوط في النسب في الطبيعة، يشير التبني إلى سياق في التعرف من خلال الثقافة. يرفع سعيد التبني إلى كونه المبدأ النقدي العام لأنه يحرر الناقد من نظرة ضيقة للنصوص التي ترتبط بعلاقة البنوة بالنصوص الأخرى، بينما تقلل التركيز على «الدنيا» التي يتحقق وجودها فيها. مثال ذلك، دل استخدامه الأولي للرموز أن الأدب المعياري الإنجليزي كان يميل إلى أن يُدرس بأسلوب البنوة، فالأدب من الناحية الفعلية يستديم ذاتياً وأن الأعمال

الأدبية تنتج معانيها المهمة عبر علاقاتها بالأعمال الأدبية السابقة لها. بالنسبة له، قراءة التبني تسمح للناقد في أن يرى العمل الأدبي كونه ظاهرة في العالم، تقع في شبكة من التبني اللاأدبي واللامعياري واللاتقليدي. بهذا المعنى، يمكن أن ينظر للتبني إيجابياً، كونه القاعدة للنوع الجديد من النقد التي فيها قد يُحرر فهم للعملية الإدماجية ضمن نصوص النقد من قاعدته الضيقة في المعيارية الأوربية.

ونتيجة للنشاط النقدي «الإدماجي-المتبنى» يصبح أغلب العالم الاجتماعي والسياسي، تحت دقة نظر الناقد، وخصوصاً اللاأدبي واللاأوربي، وفوق كل ذلك، البعد السياسي الذي ينضوي تحته كل الأدب، ويمكن أن توجد فيه كل النصوص. إن التبني ميزة لدنيوية النص. بينما تحيلنا البنوة إلى الهيمنة اليوتوبية للنصوص المترابطة تسلسلياً وتماثلياً ودونما علامات فارقة مع النصوص الأخرى (مثلما هو الحال مع النصوص التي نسميها بـ «الأدب الإنجليزي»)، إن التبني هو الذي يمكّن النص من أن يحافظ على نفسه كونه نصاً، «حالة المؤلف، اللحظة التاريخية، شروط النشر، الانتشار والاستقبال، القيم المصاغة، القيم والأفكار المفترضة، مخطط لافتراضات ذات إجماع ضمني، مهاد سابقة، وهكذا» (٥-١٧٤: ١٩٨٣). إن تبنيات النص تعيدنا بثبات إلى دنيويته، ذلك لأننا نضطر للتساؤل «أين يحدث النص؟» «كيف يحدث؟» (أشكروفت ٦: ١٩٩٦). إن التبني يسحبنا بعناد إلى الموقع، و-موقعية - إنتاج النص.

يمد التبني النظرة النقدية إلى ما بعد التحديدات الضيقة للأدبية الأوربية والكنسية نحو هذه التركيبة الثقافية. «أن نعيد خلق شبكة التبني هو لذلك أن نوضح، وذلك يعني أننا نمنح المادية، للحبال التي تربط النص بالمجتمع والمؤلف والثقافة» (سعيد ١٧٥: ١٩٨٣). هذه العلاقة المادية مع

النص تسمح لسعيد في أن يقرأ نصوص الأدب الإنجليزي «طباقياً» (أنظر ص. ٩٢) ليرى مدى ما هي متضمنة في المشروع السياسي الإمبريالي الواسع. ولأن النص من المفترض تراثياً أن يكون مرتبطاً من ناحية البنوة بخطاب «الأدب الإنجليزي»، فهو الآن من الممكن أن يُدرس مدمجاً بشبكة التاريخ والثقافة والمجتمع الذي يوجد ضمنه ويقرأ.

لقد استعمل سعيد المفهوم لوصف الطريقة التي تربط فيها شبكة التبني المجتمعات المستعمَرة إلى الثقافة الإمبريالية. إن الكيانات الثقافية تفهم على أنها «أطقم طباقية» (١٩٩٣:٦٠) وأن التبنيات المخفية غالباً للثقافات الإمبريالية والكولونيالية من السهل أن تكون عرضة للقراءة الطباقية. من الواضح، أن مفهوم التبني مفيد في وصف الطرق التي تبدل فيها المجتمعات المستعمرة علاقات البنوة إلى موروثات ثقافية ذات تبنيات بالنسبة للمؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية الإمبريالية. إن التبني يشير إلى «تلك الشبكة الضمنية ذات الترابطات الثقافية المميزة بين الأشكال والتعبيرات والتفصيلات الجمالية الأخرى من ناحية، ومن الناحية الأخرى، يشير إلى مؤسسات ووكالات وأصناف وقوى اجتماعية غير متبلورة (١٩٩٣:١٧٤). يربط سعيد المفهوم بفكرة أنتونيوغرامشي عن الهيمنة الدولية (أنظر ص. ٤٤) من خلال الاقتراح أن شبكة التبني نفسها هي حقل لعمل الهيمنة الدولية، وقد يكون هذا دليلاً خاصة في مسألة هيمنة الثقافة الإمبريالية.

تلخيص

ربما كانت المقدمة، من قبل منظرين مثل رولان بارت، عن مفهوم النص واختلافه عن العمل والكتاب، واحدة من التطورات البعيدة المدى في النظرية المعاصرة. إذ من الممكن أن ينظر للنص على أنه شكل أكثر تعقيداً بكثير من تواصل بسيط من كاتب ما. لكن النتيجة الضمنية للنصية كانت فك العلاقة بين النص والعالم. بالنسبة لإدوارد سعيد، كان العالم الذي تأصل منه النص، العالم الذي انضم إليه، شيئاً حاسماً، ليس فقط من أجل عمل التأويل ولكن أيضاً لقابليته على خلق أثره على القراء. يبين سعيد كيف أن دنيوية النص متجسدة فيه بوصفها وظيفة لكيانه الحقيقي. لها حضورها المادي، تاريخ اجتماعي وثقافي، ووجود سياسي وحتى اقتصادي بالإضافة إلى مدى من العلاقات الضمنية بالنصوص الأخرى. نحن لا نستطيع الاستغناء عن النصية، ولا عن المركزية للغة لنبين كيف أن اللغة تجسد النص في عالمه وأن شبكة اندماجه بذلك العالم، حاسمة لمعناه ودلالته، وبالتأكيد، لهويته الحقيقية بوصفه نصا.

(٢)

الدنيـويـة
الناقـد

كانت الثورة البنيوية قد عملت للتو أثراً كبيراً على وظيفة الناقد وكذلك على النص. وتوافق ذلك مع التوسع السريع في التعليم الجامعي بعد الحرب، وبالنتيجة مع الاحترافية المتزايدة للنقد الأكاديمي، قدمت اتجاهاً يفترض أن النظرية لا يمكن الحديث عنها إلا عبر اللغة المعقدة جداً. يرى سعيد أن بإرجاع دنيوية النص إلى الجمود البنيوي عزمت النظرية المعاصرة إلى رفع نشاط الناقد إلى خارج العالم، إذ جعلته يقتصر شيئاً فشيئاً على القرائية الشديدة الاحتراف.

إن وظيفة الناقد، وبمعنى أوسع، المثقف عموماً، قد أقلقت سعيداً عبر مسيرته، منذ كتابه «العالم والنص والناقد» سنة ١٩٨٣ إلى «صور المثقف» في ١٩٩٤، وحتى سيرته الذاتية «خارج المكان» سنة ١٩٩٩. إن قدرة المثقف في أن يقول أي شيء ينتمي إلى مجتمعه أو مجتمعها لايمكن أن تغنيهً عن مفهوم الدنيوية، إذ دون الدنيوية لن يكون للمثقف دنيا أو عالم يتكلم منه وإليه. إن مفارقة موقع سعيد في ذلك العالم هو مصدر المفارقة المهم الذي يميز مسيرته. ولكن ليس ثمة تساؤل حول أن العالم، وارتباطه بالنص والناقد، هو شيء حاسم في إدراكه لقيمة عمل المثقف. إن رؤيته لدور الناقد هي هجوم جذري على التخصص والبرج العاجي الزاحف الذي راح يميز النقد الأكاديمي، والذي يزيله مرة بعد مرة من الوقائع السياسية للمجتمع المعاصر.

تبعاً إلى سعيد، إن المشكلة الحقيقية في عجز النقاد عن خلق أي اختلاف في العالم تكمن في فخ التخصص، «عبادة الخبرة الاحترافية» التي جعلت نشاطهم هامشياً بالنسبة للاهتمامات السياسية في المجتمعات المعاصرة. مقابل ذلك، يقترح نوعاً من النقد سمي بالنقد الدنيوي، الذي يستغني عن «الكهنوتية» والتخصص المبهم من أجل سعة في الاهتمام وما يسميه نضوجاً في المقترب، متجنباً تراجع عمل المثقف عن المجتمع الحقيقي الذي يحدث فيه. ليس من المهم عدد المثقفين الذين يؤمنون أن اهتماماتهم هي «أشياء عالية أو قيم مطلقة» إن أخلاقية ممارسة المثقف تبدأ بموقعه في العالم الحياتي، وهي تتأثر، ب «أين تحدث، وتخدم اهتمامات من، وكيف تتوافق مع الأخلاقية الشمولية والمبدأية، وكيف تميز بين القوة والعدالة، وما الذي تكشفه عن اختيارات الشخص وأولياته» (١٩٩٤:٨٩).

إن الثالوث الذي يناصره -العالم والنص والناقد- هو في مفارقة مباشرة مع «كهنوتيات» المقتربات النظرية المعاصرة ومثالها ما بعد البنيوية التي تقود إلى منعطف داخلي مستمر لممارسة نقدية محترفة. إنه يقول لقد وصلنا إلى مرحلة،

«رفع فيها التخصص والاحتراف، بالتحالف مع الجمود الثقافي، من شأن المركزية العرقية والقومية على نحو هزيل، علاوة على ذلك نقلت الصوفية شبه الدينية المتشددة والمباغتة، الناقد الأدبي المحترف والأكاديمي - المركزي جداً والمتدرب بكثافة والمؤول للنصوص المنتجة من قبل الثقافة - إلى عالم آخر تماماً. في ذلك العالم الأمين والمنعزل نسبياً يبدو أن ليس ثمة علاقة مع عالم الأحداث والمجتمعات، التي بناها في الحقيقة التاريخ والمثقفون والنقاد الحداثيون». (١٩٨٣:٢٥)

وتبعاً إلى سعيد فقد ارتد النقد خلال السبعينيات إلى دوامة «النصية» (أنظر ص ١٩)، موضوع النظرية الأدبية الصوفي التطهري. إن النصية هي المضاد الدقيق للتاريخ، إذ على الرغم من أنها تحدث، فإنها لا تحدث في أي مكان أو أي وقت بالتحديد.

«وكما يحدث في الأكاديمية الأميريكية اليوم، إذ تقوم النظرية الأدبية بعزل النصية بكل أجزائها عن الظروف والأحداث وكل ماهو ملموس يجعلها ممكنة وواضحة على أساس أنها نتيجة لجهد إنساني» (١٩٨٣: ٤)

وعلى نحو ساخر، فإن التعقيد المتزايد وحتى المنهج الذي يصيب بالغثيان للنظرية المعاصرة أدى بها إلى أن تفقد ما تقوله للمجتمع الذي ظهرت منه.

«بعد أن تُرك العالم كلياً لشكوكيات النص ومفارقاته التي لا مجال للتفكير فيها، تخلى النقد المعاصر عن جمهوره، مواطني المجتمع الحديث، الذين تركوا بين أيدي قوى السوق »الحرة« والشركات المتعددة الجنسيات». (١٩٨٣:٤)

تؤسس مفردات النقد المعاصر المتخصصة والمحترفة والنقدية نفسها على الاعتقاد أن ظاهرة واحدة فقط في التجربة الأدبية تهيمن على الأُخر: تلك هي وظيفة النص. هذا الانتباه إلى ما «يفعله» النص له بعض النتائج المفيدة؛ لقد أُبعدت الميزات البلاغية التي تميز عظمة النص؛ مما جعل من الممكن للنقاد أن يتحدثوا بجدية ودقة عن النص. ولكنه أيضاً قاد إلى فجوة كبيرة بين النقاد وجمهور القراء لأن الكتابة والنقد أمست تعد وظائف متخصصة ليس لها مكافيء بسيط في تجربة الحياة اليومية.

إن الذي يميز المشهد النقدي المعاصر هو التخصص الشديد للنظرية والنقد وهو ما يعارضه النقد الدنيوي بقوة. إن البديل لمثل هذا النقد التخصصي هو نوع من النقد لا يمكن إزالة الغموض والتناقض تماما منه ولكنه الذي يدفع الثمن بسعادة من أجل رفض الجمود:

«إن في شك النقد بشمولية المفاهيم، وفي عدم قناعته بتحويل المجردات إلى أشياء مادية، وفي عدم صبره على الطائفية والاهتمامات الخاصة، والإقطاعية الإمبريالية، والعادات الفكرية الأرثوذكسية يكون النقد على الأغلب هو نفسه، وإن جازت المفارقة، فإنه لا يشبه نفسه على الأغلب في اللحظة التي يبدأ التحول فيها إلى جمود منظم.» (٢٩:١٩٨٣)

كما يضعها إيان محمد، ضمن هذه الصيغة المفارقية «يعمل النقد على تعريف ذلك الذي هو ثابت ومتحول» (١١١:١٩٩٢). ولهذا فالنقد ليس علماً بل فعلاً له انشغال سياسي واجتماعي، الذي قد يكون أحياناً مفارقاً، ومتناقضاً أحياناً، ولكنه الذي لا يتصلب أبداً في يقينية جامدة.

دنيوية الناقد

ثمة سبل عديدة في فهم النظرية الأدبية. أحد هذه السبل هي في رؤيتها كونها صيغة في التأمل والدراسة والمداولة، تركيز لإثارة الأفكار، شيء لنفسه، مع حالته الأنطولوجية في العالم. ثمة آخر من يرى النظرية الأدبية بأنها ببساطة التي تجهز الأدوات للنقد. ولكن ثمة ثالث أيضاً من يرى أن النظرية وجدت لدعم عمل النقد في تغيير الأشياء، في إيجاد رؤية عن العالم الموجود حقيقة في التجارب، وفي الالتزامات ومعاناة كل الناس، مهما

كانت التعقيدات المتضمنة في معرفة تلك التجربة التي تكشف عنها النظرية.

النقد بالنسبة لسعيد شخصي، فعال، منعطف مع العالم. متضمن في تمثل مساراته ومرتبط بالفكرة المتخفية تقريباً بأن المثقف، عبر عملية المعارضة، والروح النقدية، يمكن أن يزيل النفاق، ويكشف الزيف، ويهيء الأرض للتغيير. الناقد يعمل ضمن شبكات متنوعة للتبني مثلما هو النص تماماً. إن «دنيوية» الناقد بالنسبة لسعيد شيء أساسي مثلما هي الدنيوية للنص. لذلك حين نقرأ تحليله للخطاب الاستشراقي (أنظر ص ٤٤) أو العلاقة بين الثقافة الإمبريالية والهيمنة الإمبريالية، أو استمرارية هذه العلاقة في صور معاصرة للفلسطينيين، فإن قضية الدنيوية، وموقعه في العالم، تصبح ميزة حاسمة لما «يشغل» تلك النصوص. إنه لمما لاشك فيه أن هذه الدنيوية هي التي توجه نظريته عن عمليات التفاعل بين النص والقاريء والناقد.

فيما إذا يكون سعيد محقاً في زعمه أن النقاد المعاصرين قد تخلوا عن جمهورهم المعاصر (القاريء الحديث)، فمن القابل للجدل أن الكثير من القراء يزداد شعورهم بالهامشية بسبب صعوبة لغة النظرية المعاصرة. والنتيجة الساخرة لذلك أن مثل هذا النقد يعمل في اتجاه من المحتمل أن يكون في الجهة المقابلة لما يفضله الكثير من المنظرين: إنه يستمر في تأكيد وفرض القيم المهيمنة لثقافة النخبة الأوربية، التي من أهم أغراضها دراسة الأدب الذي كتب في القرن التاسع عشر. إن النقد الذي لا يحسب حساباً لموقف النص في العالم هو مشروع لا ينتمي للشعوب التي أُستعمرت من قبل، مثال ذلك الذين ليس ثمة من علاقة وطيدة بين اتخاذهم الممارسة الأدبية وحاضر الثقافة الأوربية مثلما هي العلاقة وطيدة مع الملاءمة للصوت العالمي.

إن الحاجة لعودة النقد إلى العالم هي رغبة نقد ما بعد الكولونيالية عموماً. إنه لمن الرائع، مثلا، حل المفارقات اللامتناهية المتضمنة في السؤال «ما هو الواقع؟» بينما نتخفى بأمان في حاضرة الأكاديمية. ولكن إن يتضمن ذلك الواقع الحرمان المادي والعاطفي، والإبعاد الحضاري وحتى الموت، فسيظهر أن تلك الأسئلة منغمسة في الذات ولا ضرورة لها. هذه العودة «الدنيوية» إلى العالم تمسك بالطبيعة الخاصة للعلاقة المتكافئة بين الدراسات ما بعد الكولونيالية والنظرية المعاصرة بصرف النظر عن كشف سعيد المباشر لبنى عالم ما بعد الكولونيالية الغربي.

بالنسبة لسعيد يذهب النقد إلى ما بعد المواقف الدقيقة. النقد «الذي وصف سلفاً بعلامات مثل «الماركسية» أو «الليبرالية» (٢٨، ١٩٨٣) (أو «النسوية» أو أية «ية» قد نزعمها)، هي بالنسبة له ترادف مفارقة. إن تاريخ الفكر، إن لم نتحدث عن الحركات السياسية، يكون تزيينياً على نحو متطرف للمثل بأن «التضامن قبل النقد» يعني نهاية النقد (نفسه). وهذا ما يصل إلى صلب ما يعنيه سعيد ب «النقد الدنيوي»، إذ أنها ليست فقط السكونية الشبه دينية للفكر النظري المعقد والمبهم - تلك الطبقة المنغلقة الكهنوتية التي يرفضها، بل أيضاً الموقف غير المنفتح والمشحون أيديولوجياً لـ «الميتافيزيقين الجامدين» (١٩٨٣:٥). إنه يتعامل مع النقد بجدية ليؤمن أن «حتى في الوسط الفعلي للمعركة التي يكون فيها المرء في واحد من الجانبين المفارقين، لابد من نقد، لأن لابد من وجود وعي إن كان لابد من وجود قضايا ومشاكل وقيم وحتى حياة نقاتل من أجلها» (١٩٨٣:٢٨). هنا نجد تأطيراً لوجهة نظره عن وظيفة المثقف الجماهيري.

هذا شيء صعب، ولا نقول بحسم أنه موقف بطولي، لكنه لا يمكن أن

يفصل عن الشروط التاريخية والاجتماعية لموقعه كونه فلسطيني يتحدث من «المركز»، أكاديمية النخبة المتمدنة. معنى هذا، أن حياة سعيد تقدم دليلاً جلياً لمن يريد أن يوجه نقده في أيما اتجاه. وغالباً، يمكن أن يغدو النقد ملتصقاً بوحل الآيديولوجيا اللانقدية واللاتأملية. إن النقد بالنسبة لسعيد معارض بطبيعته:

«لو أن النقد قد اختزل إلى قانون أو موقف سياسي في مسألة محددة، ولو يكون في العالم وفي الوعي الذاتي في الوقت عينه، فإن هويته عند ذاك تتجسد في اختلافه عن النشاطات الثقافية الأخرى وعن أنظمة الفكر والمنهج».

(سعيد ١٩٩٣:٢٩)

هذه نصيحة مفيدة للمواقف النقدية، مثال ذلك ما بعد الكولونيالية منها، التي ترى نفوسها، إن لم تكن متحصنة تماماً ومحددة، فهي على الأقل توفر سبيلاً للعمل النقدي لأولئك الذين يشعرون أنهم مهيمنون ثقافياً.

إن رفض سعيد «لكل» من العالم المتخلخل للنصية والعالم المتأثر أيديولوجياً بالجمود السياسي هو أساس جهده في النظر إلى ما بعد الأشكال الأساسية للنقد: النقد التطبيقي والتاريخ الأدبي والتقييم والتأويل والنظرية الأدبية. لكن أساس روح سعيد النقدية هو رفض الانغلاق في مدرسة ما أو أيديولوجيا أو حزب سياسي وكذلك قراره بعدم استثناء أي شيء عن النقد. وفيما إذا كان قد توصل إلى ذلك إلى المدى الذي رغب فيه، وخصوصاً في مناقشاته للاستشراق والإسلام، فهذا شيء مختلف عليه، لكنه لا يقلل من الدافع الأصيل لرغبته في إعادة النقد إلى العالم.

عندما نتكلم عن التبنيات العالمية للناقد، فقد أضحى من الصعب جداً إقصاء النقد إلى نطاق النصية المثالية. فيما يخص الناقد، فإن التبنيات التي يعمل أو تعمل ضمنها تكون مرهونة بما هو منتج. إن حالة سعيد الخاصة هي برهان جيد لهذا، لأنه، وهو يشغل المكانة المرموقة في جامعة كبيرة، أصبح واحداً من أشهر النقاد في العالم. ومن موقعه كونه أكاديمي ذو مكانة كبيرة وقوية عليه أن يتعاطى باطراد من ناحية مع الخطاب الأكاديمي، الذي بمعنى ما، منحه الولادة الفكرية والذي يتحدث من خلاله، ومن الناحية الأخرى عليه أن يتعاطى إلى حد واسع مع موقف مناصريه المهمش. إن الفلسطينيين والعالم الإسلامي المعاصر هم بالتأكيد من بين أغلب الأنصار الذين يعانون الهيمنة في أميريكا اليوم.

إن التوتر لهذه التبنيات يمكن أن يكون مفارقياً وهداماً، لكنه يصبح لدى عمل سعيد فرصة للدبلوماسية والتوازن. وباستثناء بعض المقالات الصحفية والمناقشات الساخنة حول السياسة الأميريكية تجاه فلسطين، فإن عمل سعيد يبرهن على توازن نموذجي: نغمة متوازنة ورفض للاستبداد؛ توازن بين المواقف النظرية التي قد تفسر بأنها محافظة من ناحية وراديكالية من الناحية الأخرى. توازن بين فهم لعملية السلطة في الغرب واللاعدالة في عالم ما بعد الكولونيالية؛ توازن في الفهم المختلف لجماهيره ومناصريه. مثل هذا الكفاح من أجل التوازن يقود إلى رفض «بلاغة اللوم» (١٩٨٦)، لأن مثل هذه البلاغة ليس لها حياة في المستقبل. ويمكن القول أن ليس ثمة منظراً ثقافياً آخر استطاع هكذا أن يوضح جيداً «موقفية» نص النقد، واستطاع أن يعزز باكتمال الحاجة إلى الأخذ بعين الاعتبار تبنيات النقد نفسه في أي تقييم لعلاقته بالنص أو النصوص التي يمحصها.

إن نتائج «دنيوية» الناقد تصل إلى أبعد المديات. يقدم سعيد الفكرة الملطفة للناقد، ولا نريد القول المحبطة، كونه «هاوياً»، والتي يقصد بها أن الناقد لابد أن يرفض الانغلاق في اختصاصات مهنية ضيقة تنتج مفرداتها اللغوية الملغزة الخاصة ويتكلم فقط مع المختصين الآخرين. إن عبادة الخبرة المهنية في النقد مميتة لأنها تخضع المادة الحقيقية والعلاقات السياسية للمجتمع إلى خطاب يهيمن عليه الاقتصاديون والتكنوقراط. يحصل هذا الوضع في أي بلد متطور في عالم اليوم، إلى حد أن الخطاب الاقتصادي والتكنولوجي يعد كونه ليس فقط الأفضل والممثل الأمثل للعالم الحقيقي بل هو الانعكاس الصادق للشؤون البشرية. فالأسئلة عن العدالة والاضطهاد والتهميش أو المساواة العرقية والقومية كلها تغطس تماماً تحت لغة اقتصاد المال مع الحلم اليوتوبي «إن كانت الأرقام صحيحة فإن كل شيء آخر يكون في موقعه الصحيح».

بمثل هذه «الهواية» يمكن أن تدرك تماماً دنيوية الناقد. هذا لا يعني حب شكلي للفنون، لكنه معاكس لتيار النظرية الأدبية (تحديداً) التي تدير ظهرها للظروف والحوادث الحقيقية للمجتمع الذي وجد النقد من أجله في حقيقة الأمر. وجزء كبير جداً من هذه العملية هو انغلاق المثقف في خطاب متمركز داخلياً وتلولب داخلياً يتقبله المحترفون الآخرون فقط. إن كلمة «هاوي» مفيدة، لأن إيحاءاتها الإزدرائية تعطل إحساسنا بالوظيفة التي يشغلها المثقف في المجتمع المعاصر. وحين سئل سعيد لماذا استعمل مصطلح «الهاوي» وليس «اللامختص»، أجاب بأنه أخذ بالمعنى الحرفي للكلمة الفرنسية التي تعني حب لشيء ما، «انغماس عميق في شيء ما دُون

احتراف» (أشكروفت٦١:١٩٩٦). إن عمل سعيد هو إظهار واسع لعمل الهاوي المصطلح عليه مفارقياً. إن الهاوي هو ذلك الذي يؤمن أن الشخص الذي يكون عضواً مفكراً ومهتماً بالمجتمع يمكنه أن يطرح أسئلة أخلاقية حول أية ظاهرة، مهما كانت الفعالية تقنية واحترافية (٦١:١٩٩٣). يمتد عالمه من النظرية الأدبية إلى النقد النصي والتاريخ والتحليل الاستطرادي وعلم الاجتماع وعلم الموسيقى وعلم الإناسة، وينغمر كل هذا في شكل من الدراسات الثقافية التي هي، فوق كل شيء، قد سلطت أضواء سياسة الاختلاف الثقافي في عالم ما بعد الكولونيالية.

عمل الناقد

يتحدد عمل الناقد، بعد ذاك، حميمياً بتبنيات دنيوية الناقد. على الرغم من المدى الجليل لكتب مثل «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية«، فإن الجنس المفضل لدى سعيد هو المقالة. بالنسبة له، تمكنه المقالة من الهروب من قيد التقاليد، لأنها تؤكد على الشخصي بينما هي في الوقت نفسه تستتبع بعداً سياسياً مثلما هو مضمر في المثل بأن «الشخصي سياسي». هذا الشكل نقدي بالنسبة لسعيد لأن «الناقد لا يمكنه الكلام دون وساطة اللغة». (٥١:١٩٨٣) والمقالة، أكثر من أي شكل آخر تحرر دنيوية الكاتب.

لكن سعيداً واعياً تماماً لحدود الجنس الأدبي. إنه يحاول البرهنة أن المقالة شكل ساخر، ويعني بذلك، أولاً، أن «هذا الشكل غير كاف بوضوح في عقلانيته فيما لو قيس بالتجربة الحية» (٥٢:١٩٨٣) و، ثانياً، أن «الشكل الحقيقي للمقالة، كونها مقالة، هو قدر ساخر بالقياس إلى الأسئلة الكبيرة للحياة» (٥٢:١٩٨٣). ومثالاً على ذلك أن موت سقراط، بسبب من عشوائيته وعدم ارتباطه بالأسئلة التي يتناقش بها.

«يرمز تماماً إلى قدر مقالي، الذي هو غياب القدر المأساوي الحقيقي. لذلك، على العكس من المأساة، ليس ثمة نتيجة داخلية للمقالة، إذ أن ما هو خارج فقط يمكنه أن يتدخل وينهيها، مثلما كان موت سقراط قد رسم من خارج المسرح وأنهى فجأة حياته في التساؤل». (١٩٨٣:٥٢)

يلاحظ سعيد أن «المقالة فعل ثقافي، ومن الناحية الحضارية. أعمق بقاءاً وله أهمية بالغة» (١٩٨٣:٦). ومن خلال هذا الشكل المفضل يمكن لسعيد أن يكون «متعدد الأصوات»: وهذا يعني نطق وتطوير آراءه بنشر آراء مفكرين آخرين (سالوزنسكي ١٣٤:١٩٨٧). إن مقترب سعيد المتعدد الأصوات متسق مع ما يعده الشروط الأساسية للجمهور المثقف، الجمهور الذي سوف يصغي.

وربما مثل أي نص، تعلن المقالة عن مكانها، ويعني سعيد بذلك الأساليب العديدة التي يمتلكها كيان ذلك الشكل الذي يتخذه النقاد، ويضعون أنفسهم فيه، لإنجاز أعمالهم. يتضمن المكان تبنيات؛علاقة المقالة بالنص أو الموقف الذي تحاول مقاربته؛ هدف المقالة (وهدف الجمهور، إما المفترض أو الذي تخلقه المقالة)؛ إنتاج المقالة (والأحداث التي تحدث بوصفها مظاهر لإنتاج المقالة)؛ ونصية المقالة نفسها. هل المقالة نص، تدخل بين النصوص، تكثيف لفكرة النصية، أو تشتيت للغة بعيداً عن صفحة غير متوقعة إلى ضرورات وتوجهات وحوادث جارية أو حركات في ومن أجل التاريخ (١٩٨٣:٥٠)؟ يبدو أن النقد يعرف مرة وإلى الأبد على أنه ثانوي، وعلى سوء طالعه الزماني كونه يأتي بعد النصوص والأحداث التي من المفترض أن يعالجها. يرفض سعيد صراحة الدور الثانوي الذي يوعز عادة للنقد المعاصر:

«لأننا إن افترضنا بدلاً من ذلك أن النصوص تكون ما يسميه فوكو بالحقائق الأرشيفية، ولأن الأرشيف يعرف بأنه الحضور الاستطرادي الاجتماعي للنص في العالم، فمعنى هذا أن النقد أيضاً مظهر آخر للحاضر. بكلمات أخرى، بدلاً من أن يعرف من خلال الماضي الصامت، ويقاد من قبله ليتحدث عن الحاضر، فإن النقد، ليس أقل من أي نص آخر، هو الحاضر، في مسار ارتباطه ونضاله من أجل التعريف» . (١٩٨٣:٥١)

يشترك النص بشبكة تبنيات أي نص، إنه نموذج تحقيق النص لحضوره في العالم.

ترتكز القضية على عد المقالة نصاً أم لا . وإن نتفق على أنه بالطبع كذلك، فهذا يعني أننا لابد أن نفترض أن سبيله للوجود في العالم يتميز بمدى التبنيات التي تؤثر في أي نص، وليس فقط تلك التي ترتبط بالآخر، النص السابق الذي يمكن أن يكون موضوعه المفترض. أو كما يقول وايلد، النقد «يعالج العمل الفني كونه نقطة البداية لإبداع جديد» (١٩٨٣:٥٢).

الأسلوب

الميزة الحاسمة لعودة الناقد إلى العالم هي العودة إلى أسلوب كتابة سهل المنال. ذلك لأن، في العالم الكهنوتي ذو النظرية العالية، «نمت رطانة متكلفة، تضبب تعقيداتها المرعبة الوقائع الاجتماعية التي، على الرغم من أنها تبدوغريبة، فإنها تشجع ثقافة» صيغ التفوق «لتكون بعيدة جداً عن الحياة اليومية في عصر انهيار القوة الأميريكية» (١٩٨٣:٤). إن الأسلوب كما يحدد ذلك سعيد، هو العلامة المعلومة والمكررة والمحفوظة لمؤلف يفترض

مع الجمهور، ويحيد اللادنيوية، والصمت، والذي يبدو من النص المنفرد بأنه خارج الظروف. هذا مهم خصوصاً لفهم الطريقة التي يقترب فيها سعيد نفسه من مهمة الكتابة. في أحيان (كما في الثقافة والإمبريالية) يبدو الأسلوب استطرادياً، تحادثياً، وحتى تكرارياً، مما يجعله يبدو للبعض، كونه «هواية» ودونما نظرية. لكن هذا الأسلوب حاسم بالنسبة لمشروع سعيد في تعزيز دنيوية نصوصه لأنها دائما تعزى إلى قارىء غير متخصص. وحقيقة أن هذا الأسلوب، هذا التوازن، قد يختلف في مواقع أشد غلظة، كالصحافة أو المراسلة إلى المجلات والردود على النقاد الآخرين، تشير إلى أن اندماجات الناقدة أو الناقد مع الخطاب الذي يشتغل فيه تعمل بثبات. إن الكتاب النقدي ليس شفرة لخطاب لا أكثر من رواية نتجت «ببساطة» من قبل ظروفها التاريخية والاجتماعية.

إن المحاولة لإنتاج النقد الذي يشغل الأرضية المادية الحقيقية للحياة الاجتماعية والسياسية هي التي بقيت دون ذبول على مدى العشرين سنة الأخيرة. بالنسبة لسعيد، يعبر النقد دائماً الحدود بين النصوص الأكاديمية والصحفية، وبين المنتديات المهنية والعامة، وبين الاختصاصات المهنية، لأن شخصيته وغرضه هما في الأساس عاجلتان وحاضرتان. «لابد للنقد أن يفكر بنفسه كونه مسانداً للحياة وهو عرفياً مناهضاً لأي شكل للاستبداد والهيمنة وسوء استعمال السلطة؛ أهدافه الاجتماعية هي المعرفة اللاقسرية المنتجة بتأثيرات الحرية البشرية (١٩٨٣:٢٩). ورفض الجمود النظري أو الآيديولوجي يبين أيضاً رغبة سعيد في عد ما يحسب عادة على أنه موقف محافظ، خصوصاً فيما يتعلق بفعالية البحث التاريخي والتجريبي، ضمن وجهات النظر الراديكالية للعلاقات الاجتماعية والسياسية.

حين نخرج النقد من الهيمنة المهنية للناقد الأدبي، نكتشف عند ذاك إمكانياته التحولية. وجوهرياً، يكون النقد مهماً بالنسب لسعيد لأن النقد هو مفتاح التشغيل للمثقف المهتم. فالنقد يضع المثقف في العالم، إذ أن العمل الجوهري لمثل هذا الشخص هو ليس أن يقدم «لاهوتيات» اختصاصية معقدة بل أن «يتحدث بالحقيقة عن السلطة»، وهو عنوان مقالة في «تمثيلات المثقف» (١٩٩٤). «كيف يتحدث الشخص بالحقيقة؟ وأية حقيقة؟ من أين؟ وإلى أين؟» (١٩٩٤:٦٥). ليس ثمة سبيل في تكوين جواب كوني، لكن على المثقف أن يناضل من أجل حرية التفكير والتعبير. إن قوة المقاومة تأتي من قابلية المؤلف في أن «يرد» على الإمبريالية، أن يتحدث بـــــــ «الحقيقة» عن الظلم. فالبشر لا يؤسسون حقائقهم فقط، ولكن «ما يسمى بالحقيقة الموضوعية لتفوق الرجل الأبيض التي بنتها ورسختها الإمبراطوريات الكولنيالية الكلاسيكية الأوربية تأسست أيضاً على الاستعباد العنيف للشعوب الأفريقية والآسيوية» (١٩٩٤:٦٧).

على الرغم من تكاثر الرطانة الليبرالية عن المساواة والعدالة، فإن الظلم مستمر في مختلف أرجاء العالم. إن مهمة المثقف هي في أن يطبق تلك الأفكار ويؤدي بها إلى أن تكون «مثمرة في مواقف حقيقية» (١٩٩٤:٧١). وهذا يعني أن يتخذ موقفاً ضد حكومته، كما فعل سعيد في حرب الخليج، أو ضد شعبه، كما قد يبدو وهو يتحدث ضد اتفاقية أوسلو في الوقت الذي كان هناك نشاط محموم يشير إلى أنها ربما تنهي الحرب الطويلة بين إسرائيل والفلسطينيين. وبتأمل الأحداث التي جرت فإن موقف سعيد له ما يبرره كما يظهر(١٩٩٤). إن مسألة الحديث بالحقيقة عن السلطة في

المجتمعات المعاصرة هي في سبيل إنجاز شروط أفضل لنيل السلام والوفاق والعدالة. والمثقف يتخذ مثل هذا الطريق ليس من أجل مجد شخصي بل من أجل تغيير المناخ الأخلاقي. يقول سعيد «أن تتحدث بالحقيقة عن السلطة ليس معناه المثالية البنغلوشية: إنه الفحص الدقيق للبدائل، واختيار الصحيح منها، ثم تمثيله بذكاء في المكان الذي يمكنه فيه عمل الأفضل ويسبب التغيير الصحيح» (١٩٩٤:٧٥).

إن فكرة «الحديث بالحقيقة عن السلطة» ليست بعيدة عن مفارقها. فقد نتسائل، ما هوذلك الذي يجعل السلطة تسمعه؟يقترح بروس روبنز. إنه لابد أن يكون، جزئياً، افتراض السلطة نفسها، فعل النفوذ-المقابل (١٩٩٤:٢٩)، افتراض سلطة مرتبطة بهوية عامة (وحتى مشهورة) يمكنها أن تجعل «السلطة» تصغي ل«الحقيقة». ولكن كيف يمكن أن توضع مثل هذه الهوية؟ مفارقياً، يبدو أن المثقف بإمكانه فقط أن يجعل السلطة «تصغي» لـــــــ «الحقيقة» بافتراض النفوذ المهني، الفعل الذي يناهض الدنيوية الفعلية التي يدعو سعيد إليها. لكن هذا لا يقلل من قيمة رغبة سعيد في التصريح. لا بل إنه يوضح كيف يمكن أن يكون موقف المثقف معقداً ومفارقاً.

يضع سعيد في كتابه «تمثيلات المثقف» سؤالاً مهماً: إلى أي مدى على المثقف أن يرتبط؟ هل من الممكن أن ينضم لحزب أو مجموعة ويحقق نوعاً من الاستقلالية؟ على الرغم من أنه كان مرة عضواً في المجلس الوطني الفلسطيني، الذي انضم إليه بوصف ذلك نوعاً من التضامن (ولكنه استقال بعد خلافات مع القيادة) يقر سعيد بكونه حذر من أن يسلم نفسه لحزب أو مجموعة. وهذا هو ما منحه البعد النقدي الحيوي للمثقف. من الناحية الذهنية على المثقف أن يتمثل الإنعتاق والتنور، وهذا يتم فقط بأسلوب «دنيوي» يمنعه من رؤية الأشياء بتطرف، ليكون أحد الأطراف خير والآخر شر تام. وبدلاً من «سياسة اللوم» (١٩٩٤:٤٥)، التي أضحت مجتمعات

العالم الثالث وما بعد الإمبريالية فيها منغلقة في عادة لوم الإمبريالية لأنها تحبط أية استراتيجيات للتغيير، يضع سعيد سياسة أشد اهتماماً ب «التأويل الدنيوي» (١٩٩٤:٤٦). مثل هذه السياسة تربط النقد باحتمالية عالم مختلف.

على أية حال فإن دور مثقف ما بعد الكولونيالية هو في أن يتصرف بكونه مذكِراً بالكولونيالية وتأثيراتها المستمرة بالإضافة إلى التوضيح وإلى توسيع المسافة التي كان بإمكان مجتمعات ما بعد الكولونيالية نحتها لنفوسها. وهذا بالتحديد ما يسعى لتحقيقه مثقفون مثل سلمان رشدي والروائي الكيني نغوغي واثنغو والباحث والناشط الباكستاني إقبال أحمد (١٩٣٣-١٩٩٩). بين الكولونيالية وذريتها الجينالوجية ثمة ما يصطلح عليه سعيد «احتجاز وعبور» (١٩٩٤:٥٤). الكثير من كتاب ما بعد الكولونيالية يحملون ماضيهم معهم.

«مثل ندب لجروح مهينة، مثل تحريض لمختلف التجارب، مثل رؤى منقحة بفعالية للماضي الذي يتجه نحو المستقبل، مثل تجارب يعاد تأويلها على عجل ويعاد نشرها والتي فيها يتحدث المواطن السابق الصامت ويتصرف على مقاطعة استعيدت من الكولونيالي.» (١٩٩٤:٥٥)

إن العبور وإعادة الإقرار بالعرفان لمثقفي ما بعد الكولونيالية هي بالتحديد سياسة التأويل الدنيوي. بالنسبة لهم، تسلِّم التجربة الكولونيالية أن من المستحيل رسم خطوط واضحة بين «نحن» و «هم». ومن خلال جهودهم المختلفة -التاريخية والتأويلية والتحليلية »عرَّف هؤلاء المثقفون ثقافة المقاومة بأنها مشروع ثقافي يمتلك تراثاً عريقاً من الكمال والقوة في حقيقته، وهو ليس الذي يعرف ببساطة على أنه الاستجابة الرجعية المتأخرة

للإمبريالية الغربية» (سعيد ٧٣: ١٩٩٠).

الاحتفاء بالمنفى

يتعزز عمل الناقد ويتركز في قابليته (أو قابليتها) على أن يكون «داخل العالم». ولكن ماذا يعني «العالم»؟ أي عالم يموضع الناقد؟ أية دنيوية ستطلق العنان للأصالة وتمنع تنضيد الأفكار المتحزب؟ ربما يكون أفضل فهم لدنيوية الناقد يوجد في قطعة من القرن الثاني عشر لراهب سكسوني يدعى هوغو القديس فيكتور يستعملها سعيد اكثر من مرة:

«الرجل الذي يجد بلاده جميلة يبقى مبتدئاً ضعيفاً؛ أما ذلك الذي يجد كل أرض موطنه فهو رجل قوي؛ لكن الرجل الكامل هو الذي يبدو له العالم بأكمله وكأنه أرض غريبة. صاحب الروح الضعيفة قد ثبت حبه على بقعة واحدة في العالم؛ أما الرجل القوي فقد مد حبه لكل البقاع؛ والرجل الكامل قد أطفأ حبه».

(وردت عند سعيد ٥٥: ١٩٨٤)

مثل هذا الاتجاه لا يخلق فقط أصالة في الرؤيا، بل يخلق أيضاً (مادامت المنافي تعي ثقافتين على الأقل) تعددية في الرؤيا (٥٥: ١٩٨٤). «ذلك لأن المنفى يرى الأشياء من زاوية ما بقي في الخلف وما هو في الحقيقة هنا والآن، ثمة رؤية مزدوجة لا ترى الأشياء منفردة أبداً» (٤٤: ١٩٩٤).

ونتيجة لذلك يكون المنفى بالنسبة لسعيد حالة متكافئة إلى حد بعيد، فبينما يكون تقريباً حالة ضرورية للنقد الدنيوي الحقيقي «فإن الإنجازات

لأي منفى تتقوض دائماً بوساطة إحساسه أو إحساسها بالفقدان» (١٩٨٤:٤٩). وبينما يكون «الصدع الذي لا علاج له محشوراً بين الإنسان والموطن» (١٩٨٤:٤٩)، فإن قانون الثقافة الغربية الحديثة، رغم ذاك «هو في جزء كبير منه من عمل المنافي» (١٩٨٤:٤٩). هذا التوتر بين الخراب الشخصي والتفويض الثقافي هو توتر المنفى في عمل سعيد، وهو التوتر الذي يساعد في توضيح استثماره العميق للترابط بين النص والعالم. ذلك لأن تلك هي الضمانة لعدم مشروعية امتلاك النص من قبل الوطن أو الجماعة أو الدين، مهما كانت قوة علاقات البنوة تلك.

ويمكن أيضاً أن يكون المنفى شرطاً للتفويض الخلاق البعيد المدى. أريك أورباخ، لاجيء يهودي من النازية الألمانية، كتب دراسته البارزة عن النقد الغربي (المحاكاة) في اسطنبول، حيث الشحة الشديدة في وجود المراجع التي من الممكن أن يرجع إليها لكتابة دراسة بهذا المدى الواسع. وكتاب (المحاكاة) نفسه، كما يقول سعيد «ليس فقط إعادة ترسيخ هائلة للتراث الثقافي الغربي، ولكنه أيضاً عمل بني على أساس اغتراب نقدي مهم عنه» (١٩٨٣:٨). ومنفى جوناثان سويفت في آيرلندا، مثلاً، ولَّد في ذهنه عمليه العبقريين (رحلات غوليفر) و(رسائل درابير)، التي «تبين ازدهار العقل، ناهيك عن الاستفادة من مثل هذا العذاب المنتج» (١٩٩٤: ٤٠). العلاقة بين المعيار والمنفى هي تلك التي تعرض البعض من المفارقات الملحة في مسيرة سعيد. لكن قناعته في هذا المقال - بأن المثقف لا يستفيد فقط من الوجود، لكنه بنحو ما (يحتاج) إلى أن يكون في المنفى ليطور القدرات من أجل نقد حر- المدى وشكل لسعي المثقف متحرر من إضعاف المؤثرات بالنسبة للوطني والمتحزب - هي التي تعلن على نحو متسق نظريته الثقافية والسياسية.

ربما تبرز أعمق المفارقات من علاقة المثقف بالثقافة، إذ بينما يكون هو أو هي مشبع بالثقافة، فإن الرابط العميق بين تلك الثقافة والمكان يضع المنفى ضمن الحالة غير المستقرة للثقافة المشتتة في العالم. إن الارتباط بين الثقافة والمكان لا يعني أبداً ببساطة ارتباطا بوطن أو نطاق ما، بل يتضمن (كل الفروق الدقيقة أو إعادة التوكيد والدقة والانتماء والاندماج والجماعية، التي تتبع العبارة «في الوطن أوفي المكان» ففي الثقافة يمكننا بحث سعة المعاني والأفكار التي تنقلها العبارات «ينتمي إلى أوفي مكان»، لكونه «في الوطن في مكان»).

وهذا ما يضع المنفى في موقع منفرد فيما يتعلق الأمر بالتاريخ والمجتمع، ولكن أيضاً في موضع أكثر قلقاً وتكافئاً فيما يتعلق الأمر بالثقافة:

«المنفى» هو «عقل شتائي» تكون مسالك الصيف والخريف كما الربيع قريبة ولكنها ليست في اليد. ربما هذه طريقة أخرى للقول أن الحياة في المنفى تتحرك طبقاً إلى تقويم مختلف، وتكون أقل موسمية واستقراراً من الحياة في الوطن. إن المنفى حياة خارج النظام المعتاد. إنه بدوي، لا مركزي، طباقي؛ ولكن ما إن يعتاد عليه الإنسان حتى تتفجر قوته اللامستقرة من جديد». (١٩٨٤:٥٥)

ولكن ثمة أيضاً بعد أكثر إمتاعاً لفكرة الثقافة التي يصفها سعيد بأنها «امتلاك الامتلاك. وتلك هي قوة الثقافة بفضل موقعها العالي أو المتفوق للتسلط وللهيمنة وللتشريع وللتنزيل وللتحريم وللمصادقة» (١٩٨٣:٩). الثقافة نظام لقيم «تشبع» عميقاً كل شيء تقريباً ضمن حدود القانون؛ ولكن مفارقياً تهيمن الثقافة من الأعلى دون أن تكون في الوقت نفسه متوفرة للجميع وهي تهيمن على كل شيء» (١٩٨٣:٩).

من الواضح أن هذه النظرة للثقافة تختلف عن التمييز الذي يقول به ريموند ويليامز (١٩٢٢-٨٨)، الناقد الويلزي الماركسي، بين الثقافة بوصفها «فناً» والثقافة بوصفها «طريقة في الحياة». إذ من الصعب التخيل أن «يبعد» الأفراد كما يقول سعيد، عن طريقتهم في الحياة. إنه بالأحرى يستعمل الكلمة «ثقافة»

«ليقترح بيئة، عملية، هيمنة يطمر فيها الأفراد (في ظروفهم الخاصة) مع أعمالهم، علاوة على المراقبة من الأعلى من قبل الطبقة العليا ومن قبل القاعدة بوساطة سلسلة كاملة من التوجهات الإجرائية». (١٩٨٣:٨)

إن تناقض عمل سعيد يقع، ربما، في علاقته مع ثقافة الهيمنة هذه. فبينما يبرهن هو على القدرة في قراءة الثقافة الأدبية طباقياً (أنظر ص. ٩٢) و«نقدياً» فلا يستطيع استبعاد «إشباعه» لهذه الثقافة وانجذابه العميق لكل هيمنتها الواسعة. ورغم ذلك، ففي صياغة سعيد، فإن المثقف، من وجهة نظر المنفى والدنيوية والهواية، لديه القدرة الكبيرة على تمزيق الادعاءات «الثقافية» لأنها مظالم اجتماعية وسياسية.

الهيمنة الدولية Hegemony

يشير هذا المصطلح في الأصل إلى هيمنة ولاية ضمن كونفدرالية، ويفهم منه حالياً «هيمنة بالموافقة». هذا المعنى الواسع صاغه وأشاعه في الثلاثينيات الماركسي الإيطالي أنطونيوغرامشي، الذي ناقش السبب الذي يجعل الطبقة الحاكمة ناجحة في تعزيز مصالحها في المجتمع. بالنسبة لغرامشي، فإن الهيمنة تبرز من قوة الطبقة الحاكمة في إقناع الطبقات

الأخرى بأن مصالحها هي مصالح الجميع. لذلك تفرض الهيمنة لا بالقوة ولا حتى بالاستدراج النشط، بل بوساطة قوة أكثر نظاماً وشمولاً هي فوق الاقتصاد وفوق أجهزة الدولة هي قوة التعليم والإعلام، من خلالهما تقدم مصالح الطبقة الحاكمة على أنها المصالح العامة وهذا ما يسبغ عليها الضمان. الهيمنة ضرورية للإمبريالية لأن القدرة على التأثير في فكر المستعمَر هي إلى حد بعيد العملية الأكثر إسناداً وتفعيلاً للقوة الإمبريالية في المناطق المستعمَرة. بالتأكيد تختلف «الإمبراطورية» عن مجموعة من الولايات الخاضعة المحكومة بالقوة من قبل سلطة مركزية بفضل تأثير هيمنتها الثقافية.

«إن فكرة الهيمنة والعلو، قوة الثقافة في التشريع، تميز وجهة نظر سعيد عن الثقافة؛ «إن اتجاهها كان دائماً في الهبوط إلى الأسفل من ارتفاع السلطة وتميزها من أجل أن تنشر وتنثر وتمد نفسها في أوسع مدى ممكن» (١٩٨٣:٩). إن الثقافة تبذل القوة فيما إذا كان المرء يرى تلك القوة كونها سامية أو قسرية. ربما يكون ماثيوآرنولد (١٨٢٢-٨٨) الناقد الثقافي والأدبي المؤثر هو أشهر مناصر للثقافة كونها القيمة العليا. يقول آرنولد »أن رجال الثقافة العظماء هم أولئك الذين لديهم الرغبة في النشر وفي صنع الفوز وفي أن ينقلوا أفضل معرفة وأفضل الأفكار في زمانهم إلى كل أطراف المجتمع». لقد رأى الصراع المتبادل بين المجتمع والثقافة على أنه تصادمي في الأساس، والذي ينجز على نحو جازم و«يفوز» بالهيمنة لمجموعة من الأفكار المعرفة، التي يطلق عليها آرنولد تشريفياً بالثقافة، فوق كل الأفكار الأخرى في المجتمع» (١٩٨٣:١٠). إن القتال في مماثلة الثقافة بالمجتمع تعني اكتساب سلطة مرعبة، تكون المحصلة النهائية بالنسبة لآرنولد هي مطابقة الثقافة بالدولة؛ «لذلك من المحتم أن تكون سلطة الثقافة ليست

أقل من سلطة الدولة» (نفسه). وعليه تكون الثقافة أيضاً، بالنسبة لتلك الطبقة، قادرة على التطابق مع الدولة، »نظام من الإستثناءات يشرع من الأعلى لكنه ينفذ عبر تهذيبها، الذي بوساطته تتطابق أشياء مثل الفوضى واللانظام واللاتعقل والانحطاط وسوء الذوق وعدم الخلق، ثم تستبعد من الثقافة وتبقى هناك بعيدة عن مؤسساته» (١٩٨٣).

إن الالتزام النظري في مقاومة هذا التطابق بين الثقافة والمجتمع هو واحد من أعتى التحديات التي يواجهها الناقد. فالنقد ينتج مسافة تضع وعي الفرد عند نقطة عقدية حساسة ربما من خلالها يمكن مقاومة هيمنة الثقافة.

معرفة التاريخ هي إدراك أهمية الظرف الاجتماعي، قدرة تحليلية لخلق التمييز: وهذا ما يعيق السلطة شبه الدينية في أن تكون مستريحة بين أفراد شعب الإنسان، مدعمة من قبل سلطات معروفة وقيم مقبولة ومحمية ضد العالم الخارجي. (١٥:١٩٨٣)

فيما إذا كان ذلك يحدث تماماً في أعمال سعيد فهذا سؤال آخر. فالشرط الحقيقي للمنفى يضع المثقف في علاقة مفارقة مع الثقافة. وبالطبع حين تجهد هذه الثقافة ضغوطاتها التسلطية، مثال ذلك، على مجتمع مستعمَر فإن تلك السلطة القسرية والاستثنائية تتركز بكل قوة. وربما لهذا السبب، يركز سعيد على الثقافة كونها سلطة هيمنة ومشبعة بها أكثر مما هي وصف لأسلوب في الحياة، لأن هذه السلطة ليس ثمة من دليل على تصلبها أكثر مما في إدارة المستعمرات البريطانية.

الكثير من الطبيعة المتناقضة لوجهة نظر سعيد عن التداخل بين المنفى والمثقف والثقافة، يمكن أن يتضح ربما من خلال حقيقة أن المنفى بالنسبة

له حالة حقيقية واستعارية:

إن النمط الذي ينظم المسلك للمثقف كونه شخص خارج المجتمع يتجلى تماماً في حالة المنفى، حالة أن لا يكون أبداً سوياً، إنه يشعر دائماً أنه خارج العالم المألوف الحميم الذي يسكنه أبناء الوطن ... إن المنفى بالنسبة للمثقف بهذا المعنى الاستعاري يكون مقلقاً ومتحركاً، لا يعرف الاستقرار ولا يستقر فيه الآخرون. لا يمكنك العودة إلى ما قبله وربما إلى حالة أكثر استقراراً في أن تكون في وطنك؛ و، يا حسرتاه، لا يمكنك أبداً أن تنجح في أن تكون متفقاً مع وضعك أو وطنك الجديد. (١٩٩٤:٣٩)

بإمكان المرء أن يتحرى نوعاً من الانزلاق حتى هنا بين الحقيقي والاستعاري مما يقترح، حسب سعيد، أن المنفى هو فعل للرغبة أيضاً ينجزه المثقف من أجل أن يقف خارج رفاهية حفاوة الوطن أو البلد. ذلك لأن من الصعب رؤية كم يمكن أن تكون الفكرة الاستعارية بعيدة دون حل مفهوم المنفى تماماً.

من المؤكد، أن أقوى تأثير للمنفى على سعيد، جاء من الناقد الثقافي الماركسي الجديد ثيودور أدورنو، فلديه على ما يبدو الربط بين الانفصال عن الوطن، والابتعاد المطلوب عن عالم الحياة اليومية متكاملاً. أدورنو الـــــ «ضمير المثقف البارز في منتصف القرن العشرين، الذي نجت مسيرته بكاملها بأعجوبة وحارب مخاطر الفاشية والشيوعية والاستهلاكية الغربية» (سعيد١٩٩٤ : ٤٠)، والذي لحياته الشخصية والثقافية أصداء غريبة في حياة سعيد. ولكن، مما يلفت النظر، أن بينما يكون أدورنو المثال المكمّل للمثقف المنفي، فهو أيضاً ذلك الذي يضع الإشكاليات للفكرة، لأن:

أدورنو كان مثقفاً مثالياً، يكره كل الأنظمة، فيما إذا كانت إلى جانبنا أو إلى جانبهم، بالنفور نفسه. بالنسبة له، كانت الحياة في أعلى صورها مزيفة إجمالاً- الكل غير صحيح دائماً، هكذا قال مرة - واستمر يقول، وقد أضاف هذا قسطاً أوفر على الذاتية، على وعي الفرد، على ما لا يمكن أن ينضم إلى فوج في المجتمع الذي يدار شمولياً. (١٩٩٤:٤١)

في بعض الاعتبارات، كان أدورنو منفياً قبل أن يغادر وطنه. إلى أي مدى كان المنفى الحقيقي قد فاقم نزعات المنفى الاستعاري الذي تجسد بعمق في طبيعته، هذا ما يعد مسألة حدسية.

ومفارقة أخرى في احتفاء سعيد بالمنفى هي، على أية حال، شخصية المنفى ذات المركزية الأوربية. فبينما يكون المنفى «الأوربي» المنتزع والمرحل قد أثث وأحتفي به ليكون «وطناً» جديداً، يكون موقع المنفى «الآخر» له الإشكالية الكبيرة. إن الأزمات والمصائب التي تواجه الشعوب المشتتة عبر العالم قد نالت في أفضل الأحوال اهتماماً سطحياً في الغرب. ناهيك عن وسائل الراحة، فإن هذه المنافي «الجديدة» ينظر إليها على أنها تمثل تهديداً للنظام القديم. إنها تمثل انتزاعاً للسكان القدماء وفي، مناطق مثل لندن وباريس ونيويورك وميامي والأحياء البيض من جوهانسبرغ، يشعر السكان الإنكليز والفرنسيين بالقلق وعدم الراحة. إن صيغة ومكان هذه المنافي «الجديدة» قد تأطر من قبل الخطاب الكولونيالي المؤثر للمُنظّر، هومي بابا. يكتب بابا متأملاً في انتزاعه كونه بارسي:

«لقد عشت لحظات تشتت الناس تلك في أوقات أخرى وأماكن أخرى، في بلدان أخرى، حيث يصبح الوقت وقت التجمع. تجمعات المنافي والمهاجرين واللاجئين، تجمّع على حافة ثقافة «الأجنبي»؛ تجمع على الجبهات، وفي

أحياء الأقليات وفي مقاهي مراكز المدينة، تجمعات عند منتصف - الحياة، منتصف- الضياء للألسنة الأجنبية، أو في اللكنة الغريبة للغة الآخر، تجمعات لعلامات الاستحسان والقبول، الدرجات والخطابات والتدريبات: الماضي تجميع ذكريات التخلف للعوالم التي عاشت حياة رجعية، تجمع في طقس يعيد له الحياة؛ وتجميع الحاضر. وأيضاً تجمّع الناس في الشتات: المتعاقد والمهاجر والأسير؛ تجمع للإحصاء المتهم بالجريمة، الإنجاز التعليمي، القانون الشرعي، والوضع الشرعي للهجرة». (بابا ٢٩١:١٩٩٠)

ليس من المدهش أن المنفى «الآخر» لا يسمح له ب «الاستقرار». إن التأسيس الحقيقي لـــــ «الآخر»، كما وضحه سعيد ببلاغة في كتابه «الاستشراق»، قد قدم على الاختلاف بين الغرب والشرق. فعبر عملية «الآخر» يكون الغرب قادراً على «شرقنة» المنطقة. هذا التأسيس له بعد سياسي محدد وليس ثمة مثال على ذلك افضل من الإمبريالية. ثمة إذن سلطة اللاتوازن، التي لا تتواجد فقط في المميزات الواضحة جداً للإمبريالية - «السياسة البهيمية الاقتصادية، والمنطق العسكري»- بل أيضاً فيما يتعلق بالثقافة. لذلك، فبالنسبة للثقافات التي شوهت وهمشت ضمن الخطاب المهيمن، قلما يكون من الملائم الاحتفاء بالمنفى. فضلاً عن ذلك، يكون منفى «الآخر» نتاجاً للمجتمعات المتجزئة والمتصدعة التي ذاقت الأمرين من غضب الكولونيالية والإمبريالية. إن يكن للمنفيين من مثل سعيد القدرة في أن ينحتوا بعض المكانة في محيطهم الخارجي وهامشهم فهذا ما يشير إلى تصميمهم أكثر مما يشير إلى الراحة التي يلقونها في الغرب.

تلخيص

ليست الدنيوية مجرد وجهة نظر عن النص والناقد، إنها الأرضية التي تأسس عليها كل التحليل الثقافي والنظري لسعيد. وفيما إذا يتحدث عن المستشرقين أو الكتاب الكنسيين أو الأسماء البارزة لمقاومة ما بعد الكولونيالية، فإن مقتربه قد بلغ عنه من خلال قناعة راسخة بمركزية نشاط المثقف. وفيما إذا كان ذلك في النقد الأدبي أوفي النشاط الاجتماعي، فإن دنيوية الناقد تحدد علاقاته أو علاقاتها بالسلطة. إن «مسيرة سعيد وعمله متنوعة، لكنها جميعاً تستند على مبدأ التفكك بين معتقداته وما يفضله، تناقض بين المنظِّر والفرد الاجتماعي. لكن هذا المفارقة نفسه هو أعظم تعزيز لدنيويته. والمثقفون أنفسهم، مثل النصوص التي ينتجونها، ليسوا آلات نظرية بل هم متأثرون بقوة بتعقيد وجودهم في العالم. هذه الدنيوية هي التي تمنح عمل المثقف جديته، والتي تجعله «مهماً». وبعد هذا، فإن الدنيوية تبقى بهذا المعنى مصدر تلك الطاقة التي تسوق انشغالات إدوارد سعيد الفكرية نحو الثقافة والسياسة. إن التفكك للمثقف المنفي هو الذي يوفر الحافز الأقوى من أجل «الحديث بالحقيقة عن السلطة».

(٣)

الاستشراق

لقد عمل نشر كتاب سعيد «الاستشراق» صدمة كبيرة في التفكير حول الخطاب الكولونيالي حتى أنه استمر ليكون محط الخلاف والمداهنة والنقد لعقدين من السنين. لقد صممت مداخلة سعيد كي توضح الأسلوب الذي روعي فيه تمثيل «الآخر» بالنسبة لأوربا منذ ما يقارب القرن الثامن عشر كونه ميزة لهيمنتها الثقافية. يصف الاستشراق النظم المختلفة والمؤسسات وعمليات التحقيق والأساليب الفكرية التي بوساطتها جاء الأوربيون لـــــ «معرفة الشرق» عبر العديد من القرون والتي وصلت إلى ذروتها خلال نهوض وتماسك إمبريالية القرن التاسع عشر. إن المفتاح لاهتمام سعيد بهذه الطريقة في معرفة آخري أوربا هي أنها توضح على نحو مثير الترابط بين المعرفة والسلطة، لأنها «تبني» وتهيمن على الشرقيين من خلال التعرف عليهم. المصطلح الفعلي «شرقي» يكشف كيفية سير العملية، إذ أن الكلمة تعرِّف وتجانس في الوقت نفسه، متضمنة مدى من المعرفة وسيادة فكرية على أولئك الذين يسمون به. ومنذ تحليل سعيد، كشف الاستشراق عن نفسه كونه نموذجاً للطرق الكثيرة التي أصبحت عليها الاستراتيجيات الأوربية في معرفة العالم المستَعمر، وفي الوقت نفسه، الاستراتيجيات في السيطرة على ذلك العالم.

في عام ١٧٨٦ ألقى وليم جونز، قاضي المحكمة العليا البنغالية والطالب الذي يدرس السنسكريتية، خطاباً في الجمعية الآسيوية البنغالية، الذي قدم فيه تقريراً كان قد غير وجه حياة الثقافة الأوربية:

«إن اللغة السنسكريتية، مهما كانت قديمة، ذات بناء مدهش، أكثر كمالاً من اليونانية، وأكثر غنى من اللاتينية، وأشد تهذيباً من كليهما، وهي فضلاً عن ذلك تحمل لكليهما أشد القرابة، فيما يخص جذور الأفعال والصياغات النحوية، أكثر ربما مما لو كان الأمر قد حدث مصادفة؛ إن القرابة لشديدة حتى أن ليس ثمة عالم لغوي يمكن أن يدقق في اللغات الثلاث حتى يؤمن أنها نشأت من مصدر واحد لم يعد موجودا».

(بحوث آسيوية ١٧٨٨، وردت لدى بولياكوف ١٩٠: ٧٤)

وأنشأ كشف جونز هذا نوعاً من «الهوس الهندي» عبر أوربا عندما عد الباحثون السنسكريتية أصل اللغات الأوربية بشكل أعمق من اللاتينية واليونانية. الذي بقي عقب الهوس الهندي كان الاستشراق والتوسع الهائل في دراسة اللغة. ذلك لأن الشرق ومجموعة اللغات الهندوأوربية كانت قد استحوذت في القرن التالي على علماء الأجناس الأوربيين وعلماء اللغة والمؤرخين لأنها بدت تقدم مثالاً لجذور الحضارة الأوربية نفسها.

كان تقرير جونز ثورياً لأن المفاهيم الموجودة عن تاريخ علم اللغة كانت تفترض أن تطور اللغة قد حدث ضمن ٦٠٠٠ سنة منذ بداية الخليقة، وأن العبرية هي أصل اللغات وأن اللغات الأخرى قد خرجت منها بعملية الانحلال. وكان إعلان جونز ذاك قد بشر بمفهوم جديد لتاريخ علم اللغة،

ولكن لأن اللغة كانت متضمنة بعمق في الاهتمامات حول القومية والهوية الثقافية، «فإن العلم الموثوق والمفيد لعلم اللغة أصبح متشبعاً بالقانون المجنون لـ أنثروبولوجيا الأعراق». (بولياكوف١٩٣:١٩٧٤). إن الترابط بين اللغة والهوية، وخصوصاً الترابط بين انتشار اللغات وانتشار الهوية العرقية، ساعد على نهوض نظام علم الأجناس، الذي هو سلف الانثروبولوجيا الحديثة.

إن الاستشراق، حسب فهم سعيد، هو في الأساس طريقة لتعريف و«موضعة» آخري أوربا. ولكن كون الاستشراق مجموعة من النظم المترابطة فقد كان، وفق أساليب مهمة، حول أوربا نفسها، واستند على حجج تمحورت حول مسألة التميز القومي، والأصول العرقية واللغوية. لذلك وضعت الاختبارات التفصيلية والمتقنة عن اللغات الشرقية والتواريخ والثقافات في سياق كان فيه تفوق أهمية الحضارة الأوربية لايطاله أي تساؤل. هكذا كانت قوة الخطاب حتى أن الأسطورة والرأي والإشاعة والميل تتولد من قبل باحثين متحمسين سرعان ما افترضوا حالة التوصل إلى الحقيقة. مثال ذلك العالم اللغوي والمؤرخ المتحمس الفرنسي أرنست رينان (١٨٢٣-٩٢) الذي أعلن بثقة أن «كل إنسان، مهما كانت معرفته ضئيلة بشؤون وقتنا الراهن، يرى بوضوح الدونية الحقيقية للبلدان الإسلامية» (١٨٩٦:٨٥). لا يمكننا أن نشك بخصوص جمهور رينان، ولا بطبيعة الافتراضات الثقافية التي يتقاسمونها:

«كل أولئك الذين زاروا الشرق، أو أفريقيا صدموا من محدودية عقل المؤمن الحقيقي إلى حد مروع، فنوع الحديد المدور الذي يحيط رأسه يجعله منغلق عن المعرفة تماماً». (١٨٩٦:٨٥)

إن الوثوق بمثل هذه التوكيدات هو جزئياً دلالة على ثقة بالنفس تولدت من خلال الشعبية الكبيرة لكاتب مثل رينان وباحث لغوي ومنظِّر الأجناس الكونت آرثر غوبينو (١٨١٦-٨٢). ولكنهم، في المستوى العميق، نتاج هيمنة ثقافية أوربية لا تقبل الجدال سيطرت اقتصادياً وعسكرياً على أغلب بقية أنحاء العالم. وعبر تصريحات كهذا التصريح الذي أفاد به رينان، فإن «إنتاج» معرفة المستشرق قد أصبحت «إعادة إنتاج» لا نقدية مستمرة لمختلف الافتراضات والاعتقادات. لذلك كتب اللورد كرومر، الذي اعتمد كثيراً على كاتب مثل رينان، في ١٩٠٨ أن، بينما «يعمل الذكاء الأوربي المتمرس مثل جهاز ميكانيكي فإن العقل الشرقي، مثل صور شوارعه، فاقد للتناسق إلى حد كبير» (سعيد ١٩٧٨:٣٨). فـ«النظام» المتفوق و«العقلانية» و«التناسق» هي لأوربا، و«اللانظام» المتدني و«اللاعقلانية» و«البدائية» هي لغير الأوربيين، كانت هذه هي البارامترات ذات الشحذ الذاتي التي تدور فيها الأنظمة الاستشراقية المختلفة. لكن الذي منح تلك الأنظمة ديناميتها وإلحاحها، في البداية على الأقل، هي الحاجة إلى تفسير الاتصالات التاريخية الواضحة بين أوربا وأسلافها الشرقيين. كان «الشرق» يعني ما نصطلح عليه الآن تقريباً ب «الشرق الأوسط»، بضمنه اللغات والمجتمعات السامية، ومجتمعات جنوب آسيا، لأن هذه المجتمعات كانت لها أكبر العلاقة بتطور وانتشار اللغات الهندوأوربية، على الرغم من أنهم، كما يقترح سعيد، مالوا إلى التمييز بين الشرق «الخير» في الهند الكلاسيكية، والشرق «الشرير» في آسيا اليوم وشمال أفريقيا (١٩٧٨:٩٩).

إن التعرف على مجموعة اللغات الهندوأوربية كانت له تبعات لا نهاية لها في تاريخ العالم. فلم يخلق فقط الاضطراب في الأفكار التقليدية للتاريخ

اللغوي ومهد الطريق لنهوض قرن الجدل الفيلولوجي، بل أيضاً ولّد سريعاً النظريات حول الأصل العرقي والتطور، بعد أن أضحت اللغة والعرق في حالة دمج. كانت مجموعة اللغات الهندوأوربية تدعى في مختلف العصور اللغات «اليافتية» (تبعا إلى يافث بن نوح، متميزة عن اللغتين «السامية» و«الحامية» اللتين جاءتا من إبنيه الآخرين سام وحام)، أو «الهندوجرمانية»، التي غدت تسمى ب «الآرية» تبعاً إلى منشأها الأصلي حول بحيرة آريس في آسيا. ونال المصطلح «آرية» هيمنة واسعة في عام ١٨١٩ من خلال جهود الفيلسوف الألماني فريدريك شليغل (١٧٧٢- ١٨٢٩) (بولياكوف ١٩٣:١٩٧٤). جاء هذا المصطلح ليرمز إلى فكرة قريبة إلى قلوب الحكومات الأوربية - بأن كل لغة منفصلة تشير إلى عرق منفصل /وقومية منفصلة. وكانت بلاغة شليغل في إقناع الشباب الألماني بأسطورة العرق الآري، في بواكير القرن التاسع عشر، بدأت تقود بالنتيجة إلى محرقة الحرب العالمية الثانية. لذلك فإن المفهوم الذي كانت لديه القوة الكامنة في توحيد الشعوب ذات التنوع الثقافي - مجموعة اللغات الهندوأوربية -شعوب مختلفة كالهنود والفرس والتيوتونيين والأنكلوسكسونيين، أصبح مصدر الاستقطاب العرقي الأشد حدة لأنه غذى بعمق المزاعم العرقية الأوربية الراسخة.

إنه يغري برؤية الاستشراق مجرد نتاج لنمو الإمبريالية الحديثة في القرن التاسع عشر، مثلما تطلبت السيطرة الأوربية على الشرق أساساً منطقياً من أجل هيمنتها الثقافية والاقتصادية. ولكن كان الخطاب ما قد نسميه ب «الحتمي»: أي أن عوامل مختلفة كلها أسهمت في تطور هذا البناء الآيديولوجي الخاص في هذا الوقت من التاريخ، وكان ظهور إمبريالية

الحكومات الأوربية ليس إلا واحداً منه (وإن يكن واحداً متميزاً). إن روافد التأثير هذه قد اختلفت أيضاً من بلد لآخر: فمثلاً، الهيمنة الصناعية لبريطانيا والاقتصاد السياسي لمتلكاتها الكولونيالية، والإحساس ما بعد الثوري للمصير الوطني في فرنسا؛ مسألة دم الشعب التيوتوني التي عمرها يتجاوز القرون في ألمانيا. كل هذه تآمرت لإنتاج عاطفة لدراسة الثقافات الشرقية التي رأت ولادة أنظمة جديدة تماماً للعلوم الإنسانية والطبيعية، مثل الإثنولوجيا والإنثروبولوجيا والباليونتولوجيا والفيلولوجيا، والتحول أوالتشكل للعلوم الموجودة كالتاريخ والجغرافيا. وبعيداً عن أن تكون الأنظمة الفكرية حجر منليث، فإن تنوعها الذي يشتمل عليه الاستشراق، وأن «حتميتها» من خلال تواريخ مختلف الثقافات للحكومات الأوربية الكبرى، كانت تعني أساليب فكرية مختلفة قد تطورت في الاستشراق.

ولكن على الرغم من التعقيد وتنوع النظم الاستشراقية، فإن تحقيقات الباحثين المستشرقين كلها عملت ضمن بارومتر معين، مثال ذلك الزعم بأن الحضارة الأوربية كانت ذروة التطور التاريخي. لذلك، فإن التحليل الاستشراقي يسعى عموماً للتأكيد على الطبيعة «البدائية» و«الأصيلة» و«الغريبة» و«الغامضة» للمجتمعات الشرقية، وليس أقل من ذلك، تفسخ الفروع «غير الأوربية» من عائلة اللغات الهندو-أوربية. ووفقاً لهذا، فإن الاستشراق، على الرغم من الامتلاء في الأنظمة التي يعززها، يمكن أن يفهم على أنه «خطاب» كما يسميه ميشيل فوكو: الذي هو المساحة من المعرفة الاجتماعية المحددة والمترابطة بقوة؛ نظام من التقارير يمكن من خلالها معرفة العالم (أنظر ص١٤).

ثمة بعض القواعد غير المكتوبة (وغير الواعية أحياناً) التي تعرّف ما

الذي يمكن ومالا يمكن قوله ضمن خطاب، وأن خطاب الاستشراق لديه الكثير من هذه القواعد التي عملت ضمن مساحة القناعة، والعادة والتوقع والزعم. في أية محاولة لكسب المعرفة عن العالم، يكون ما هو معروف مقرر بشكل غامر بالطريقة التي عرف بها: قواعد نظام ما تقرر نوع المعرفة التي يمكن أن تكتسب منه، والقوة، وفي بعض الأحيان طبيعة صامتة. لهذه القواعد تظهر أن نظاماً أكاديمياً يكون طرازاً بدئياً للخطاب. ولكن حين تمتد هذه القواعد إلى عدد من الأنظمة، صانعة حدوداً يمكن لهذه المعرفة أن تنتج ضمنها، فإن العادة الفكرية تلك في الكلام والتفكير تصبح خطاباً كالاستشراق. هذا البرهان على الرابط الاستطرادي للاستشراق هو المفتاح لتحليل سعيد للظاهرة ومصدر السلطة المنافسة لبرهانه. إن المعرفة الأوربية، إذ أنشأت موضوعها بعزم لا يلين ضمن خطاب الاستشراق، كانت قادرة على كسب سلطة دولية عليها. إن التركيز على هذه الجانب الواحد من الظاهرة المعقدة للاستشراق سمح لسعيد باستخدامها بمهارة على أنها واحدة من الأمثلة الأكثر بعداً من ماكنة الهيمنة الثقافية، عملية مجازية للسيطرة الإمبريالية وتلك التي تستمر في أن تكون لها ارتداداتها في الحياة المعاصرة. الاستشراق، إذن، يدور على برهنة الترابط بين المعرفة والسلطة، ذلك لأن خطاب الاستشراق يُنشئ ويهيمن على الشرقيين في عملية «معرفت»هم.

«مصير قاس على نحو فريد» : دنيوية الاستشراق

كتاب «الاستشراق» عمل سياسي مفتوح. ليس من أهدافه أن يتحقق من ترتيب الأنظمة أو أن يتوسع على نحو شامل في الأصل التاريخي أو الثقافي

للاستشراق، بل هو بالأحرى يهدف إلى عكس «نظرة» الخطاب، لتحليله من وجهة نظر «شرقي»- لـ «جرد الآثار على.. الموضوع الشرقي، للثقافة التي تكون هيمنتها ذات سلطة كبيرة في حياة كل شرقي» (سعيد ٢٥:١٩٧٨). كيف أن سعيداً، الأكاديمي الأمريكي الشهير، يمكن أن يزعم أنه «شرقي» يكرر المفارقة المتواترة عبر كتابه. لكن تجربته الحياتية في الولايات المتحدة، حيث يدل «الشرق» على الخطر والتهديد، هو مصدر دنيوية كتاب «الاستشراق». يشير أصل الكتاب إلى الارتدادات العميقة للخطاب الاستشراقي، لأنه يبرز مباشرة عن الحياة «المحبطة» للفلسطيني العربي في الغرب.

إن الشبكة العرقية والقوالب الثقافية والإمبريالية السياسية وآيديولوجيا التجريد من الإنسانية العالقة بالعربي أو المسلم قوية جداً بالتأكيد، وهذه الشبكة هي التي صار يشعر بها كل فلسطيني على أنها قدره القاسي الفريد... ولذلك فإن ترابط المعرفة والسلطة الذي يخلق «الشرقي» The Oriental ويمعنى ما يمحوه على أنه بشر لا يُعد بالنسبة لي مسألة أكاديمية مقصورة على جماعة ما. بل أنها مسألة «فكرية» ذات أهمية واضحة جداً. (٢٧:١٩٧٨)

«الاستشراق»، كما يمكن أن نرى، هو ثمرة «القدر القاسي المتفرد» لسعيد. في هذا الكتاب يستعمل فلسطيني عربي بمهارة أدوات وتقنيات موقعه المهني الذي اختاره ليدرك الأسلوب الذي تقوم عليه الهيمنة الثقافية (أنظر ص٤٤). إنه يزعم أن هدفه كان من أجل أن يثير، وينبه إلى «نوع جديد من التعامل مع الشرق» (٢٨:١٩٧٨). بالتأكيد كي تختفي هذه الثنائية بين الشرق والغرب Orient and Occident معاً، نكون قد تقدمنا قليلاً في العملية التي سماها الناقد الثقافي الماركسي الويلزي ريموند وليامز

«اللاتعلم للصيغة الفطرية السائدة» (١٩٧٨:٢٨).

إن عمل سعيد عن بناء الهوية يشكل الأساس للعاطفة خلف «الاستشراق». تأتي القوة الفكرية للكتاب من تحليله المركز والملهم الذي لا يلين للطريقة التي اشتغلت بها مجموعة متنوعة من الأنظمة ضمن حدود مترابطة استطرادية، لكن القوة الثقافية، وربما حتى الانفعالية، للكتاب تأتي من راهنيته «العالمية»، إنتاجه من قبل كاتب بنيت هويته، جزئياً، على هذا الخطاب، الذي لا يزال يشعر بآثار المعرفة «الاستشراقية». قد تكون العاطفة فوضوية وعنصراً غير تأملي في النقاش الفكري، ولكن بينما توضح تلك العاطفة دون شك الكثير عن شعبية «الاستشراق» فقد هدف رفض الكثير من النقاد بأن يحسبوا الحساب لدنيوية الكتاب إلى تحديد إدراكهم لأهميته. مثال ذلك، باسم مسلم، أحد الكتاب العرب الذين عرضوا الكتاب، الذي أشار إلى أن ناقداً عدائياً هو الباحث مايكل رستم «كتب بوصفه رجلاً حراً، وعضواً في مجتمع حر؛ سوري، يتكلم العربية، ومواطن لولاية عثمانية لا تزال غير مستقلة» (سعيد١٩٩٥:٣٣٧). على أية حال، يقول مسلم «أن إدوارد سعيد ليست لديه هوية مقبولة عموماً، وثمة خلاف بشأن «شعبه» الحقيقي. من الممكن أن يكون سعيداً وجيله لا يمثلون أكثر من بقايا المجتمع المحطم لسوريا مايكل رستم، وعلى الذاكرة. «وجعل مسلم النقطة الحرجة» إنه ليس أي «عربي» كتب هذا الكتاب، بل هو كاتب ذو مهاد وتجربة خاصتين» (مسلم كما ورد لدى سعيد١٩٩٥:٣٣٧-٨).

ولكن كان سيكون من الاختزال الشديد الاقتراح بأن غاية سعيد كانت مجرد أن ينفس عن غضبه بينما يؤكد وطنية (فلسطينية) تطهره وباقي أفراد الدولة المستعمَرة من تجارب وموروثات الاستعمار. مثل هذا الموقف

سيكون لعنة إزاء وجهة نظره عن الدور «الدنيوي» للمثقف العام، وهو أن يفتح الفضاءات ويعبر الحدود في محاولة «للتحدث بالحقيقة عن السلطة». وإذ يشهر المشروع الذي لم يكتمل لفرانس فانون، يتحرك سعيد من سياسة اللوم إلى سياسة التحرر. ورغم ذاك، كما أوضح، فعلى الرغم من احتجاجاته حول ما يرى أن عمله ينطلق نحوه، في أن يخلق معرفة لا قسرية ولا مهيمنة ولا أصولية، فإن كتاب «الاستشراق» »قد عد نوعاً من الدليل على الحالة الثانوية - تعساء الأرض يردون - أكثر مما هو نقد متعدد الثقافة للسلطة باستخدام المعرفة كي ترتقي بنفسها» (١٩٩٥:٣٣٦).

قبل نشر كتاب «الاستشراق»، كان مصطلح «الاستشراق» نفسه قد تلاشى من الاستخدام العام، ولكن في أواخر السبعينيات تجدد وانتعشت فيه الحياة. إن فروع الدراسات الاستشراقية الحديثة، على الرغم من موسوعيتها قد اصطبغت حتماً بالتصورات التقليدية لطبيعة الشرق (وخصوصاً الشرق الأوسط) والفرضيات التي تمثل الأساس لخطاب الاستشراق. بينما يلوم سعيد أسلوب اللاتمييز الذي أعتمد فيه التعامل مع «الاستشراق» فثمة القليل من الشك في توفره على التأثير الكبير في النظرية الاجتماعية عموماً. في سنة ١٩٩٥، أصبح «الاستشراق» «كتاباً جمعياً» حتى أنه حل محل مؤلفه أكثر مما كان متوقعاً (١٩٩٥:٢٠٠). وقد نضيف أنه كتاب ينمو باستمرار، بمعنى أن تحليل استراتيجيات الاستشراق قد غدت مفيدة في اكتشاف العمليات الاستطرادية الدقيقة والثقافية للثقافة الإمبريالية بطرق متنوعة. ذلك لأن التحليل يستند على الطبيعة الأيديولوجية للتصورات والطرق التي تصبح بها التصورات القوية «حقيقية» ومقبولة، على الرغم من تقولبها وحتى طبيعتها الساخرة.

ينقسم كتاب «الاستشراق» إلى ثلاثة أقسام. يؤسس سعيد في القسم الأول الإمكانية الواسعة والضخمة للاستشراق. إنه الخطاب الموجود منذ أكثر من قرنين والذي لايزال مستمراً. البؤرة في هذا الجزء هي النظر إلى التمثيل من أجل توضيح التشابهات في الأفكار المتنوعة مثل «الطغيان الشرقي، والحساسية الشرقية، الصيغ الشرقية في الإنتاج والإشراق الشرقي» (١٩٧٦:٤٧).

يتضمن القسم الثاني عرضاً لـــــ «التراكيب الاستشراقية وإعادات التراكيب». وهنا ينطلق سعيد إلى الكيفية التي سار وفقها الكتاب الفيلولوجين والمؤرخين والمبدعين الرئيسيين في القرن التاسع عشر معتمدين على تراث من المعرفة سمح لهم نصياً ببناء الشرق والتحكم به. هذا البناء والإذابة المكشوفة للشرق خدمت الإدارة الاستعمارية التي استعملت من بعد ذلك هذه المعرفة لإنشاء نظام للحكم.

والقسم الثالث هو اختبار لـ «الاستشراق الحديث». ويظهر هذا القسم كيف أن الميراث المتأسس للاستشراق البريطاني والفرنسي قد تبنته وكيفته الولايات المتحدة. وبالنسبة لسعيد ليس ثمة مكان ينعكس فيه إظهار تلك الموروثات أفضل من أسلوب السياسة الخارجية الأميريكية. الكتاب مفصل معقد عن القابلية الاستغراقية للاستشراق في تبني تأثيرات من الوضعية والماركسية والدارونية دون أن تغير معتقداتها.

إن مصطلح «الاستشراق» جاء من «المستشرق»، الذي تلازم تقليدياً مع أولئك المنشغلين بدراسة الشرق. وجذر المصطلح «الشرق the Orient» له عدة

معانٍ لمختلف الناس. وكما أوضح سعيد، فالأميريكيون يربطونه بالشرق الأقصى، وخصوصاً اليابان والصين، بينما بالنسبة للأوربيين الغربيين، وخصوصاً بالنسبة لبريطانيا وفرنسا فله صور مختلفة. فهو ليس ما يجاور أوربا؛ «إنه أيضاً المكان الذي تقع فيه أكبر وأقدم وأغنى مستعمرات أوربا، إنه مصدر حضاراتها ولغاتها، منافسها الثقافي، وأحد أعمق الصور المستعادة للآخر بالنسبة لها».

وجزء من قوة انتشار الاستشراق قد أتت من أنه يشير إلى ثلاث حِرَف مختلفة على الأقل، كل منها ذو استقلال داخلي: نظام أكاديمي وأسلوب في التفكير ومؤسسة متحدة للتعامل مع الشرق. وكونه نظام أكاديمي، فقد ظهر في أواخر القرن الثامن عشر، ومنذ ذلك الحين جمع أرشيفاً من المعرفة خدم في إدامة وتعزيز صور الغرب عنه. فالاستشراق هو «النظام الذي كانوا (ولا يزالون) يقتربون فيه من الشرق على نحو منظم، كونه مادة للتعليم والاكتشاف والممارسة» (١٩٧٨:٧٣). وكونه أسلوباً في التفكير فهو «مبني على أساس تميز أنطولوجي وإبستمولوجي» (١٩٧٨:٢) بين الشرق والغرب. وهذا التعريف أكثر اتساعاً ويمكن أن يوفق بين مجموعة كتاب متنوعين مثل الكاتب المسرحي الكلاسيكي أسخيلوس وشاعر القرون الوسطى دانتي والروائي الفرنسي فكتور هيجو وعالم الاجتماع والثوري الألماني كارل ماركس. التعريف الثالث للاستشراق كونه مؤسسة متحدة هو إظهار لإمكانيته غير المتبلورة بوصفه بنية استعملت للهيمنة والتسلط على الشرق. ومن هنا، فإن من الضروري النظر إلى الاستشراق بأنه ارتبط على نحو لا فكاك منه بالكولونيالية.

وتوضح التعاريف الثلاثة، كما أسهب فيها سعيد، كيف أن الاستشراق

شبكة معقدة من الصور عن الشرق. التعريفان الأولان يجسدان الإبداع النصي للشرق بينما يبين التعريف الأخير كيف استعمل الشرق لتنفيذ التسلط والهيمنة على الشرق. ويتشابك الثلاثة، خصوصاً لأن الهيمنة المتضمنة في التعريف الثالث تتكئ على ويبررها التأسيس النصي للشرق الذي يبرز من التعاريف الأكاديمية والخيالية للاستشراق.

الإبستمولوجيا

هو علم أو فلسفة المعرفة، يحقق في تعريف أنواع ومصادر وحدود المعرفة والتجربة والاعتقاد. «ما الذي يمكننا أن نعرفه وكيف نعرفه؟» هما سؤالان مركزيان للإبستمولوجيا. لذلك هي تختبر العلاقة أو التميز بين الاعتقاد والوظيفة النسبية للعقل والحكم. أسئلة المعرفة الإبستمولوجية، على أية حال، تفتقد إلى الفكرة المركزية التي يتبناها سعيد من فوكو، بأن «المعرفة» والسلطة تسيران يداً بيد. المعرفة، أو الحقيقة، بأي شكل كانت، تنتمي إلى تلك المجموعة التي تملك السلطة التي تشيع من خلالها نوع المعرفة التي تريد على الآخرين.

الأنطولوجيا

هي علم أو فلسفة الوجود. الأنطولوجيا هي ذلك الفرع من الميتافيزيقا التي تختبر وجود أو جوهر الأشياء، منتجة نظرية حول ما هو موجود أو قائمة للأشياء الموجودة. ترفع الأنطولوجيا أنواعاً من الأسئلة مثل: هل الوجود خصيصة؟ هل من الضروري أن يكون شيء ما موجوداً؟ ما الفرق بين الوجود عموماً والوجود الخاص؟ إن خصيصة وتنوع الأسئلة التي تسأل تقول

الكثير حول الثقافة التي يقدر فيها سؤال الوجود، وتبعاً لذلك، حول الحالة الفلسفية لـ «الوجود»، ومكان الإنسان في عالم تلك الثقافة.

مجال الاستشراق

إن جوهر نقاش سعيد يصب في الارتباط بين المعرفة والسلطة، وهو ما أظهره بإسهاب رئيس وزراء بريطانيا آرثر بلفور في دفاعه عن احتلال بريطانيا لمصر عام ١٩١٠، حين أعلن «أننا نعرف الحضارة المصرية أكثر مما نعرف أي بلد» (١٩٨٧:٣٢). كانت المعرفة بالنسبة لبلفور لا تعني فقط الإحاطة بالحضارة من جذورها، بل «بالقدرة على فعل ذلك». «أن تكون هناك مثل هذه المعرفة لبلد [كمصر] معناه أن تهيمن عليه، أن تتسلط عليه ... لأننا نعرفه وهو موجود، بمعنى، ما دمنا نعرفه» (١٩٨٧:٣٢). إن مقدمات كلام بلفور تبين بوضوح شديد كيف أن المعرفة والهيمنة تسيران يداً بيد:

«تعرف إنكلترا مصر؛ مصر هي ما تعرفه إنكلترا؛ تعرف إنكلترا أن مصر لا يمكنها أن تحكم نفسها؛ تؤكد إنكلترا أن ذلك يتم من خلال احتلال مصر. مصر هي ما تحكمه إنكلترا الآن؛ لذلك يصبح الاحتلال الأجنبي «الأساس الحقيقي» للحضارة المصرية المعاصرة». (١٩٧٨:٣٤)

ولكن رؤية الاستشراق كونه مجرد عقلنة للحكم الكولونيالي يعني إهمال حقيقة أن الكولونيالية قد بررت من قبل من خلال الاستشراق (١٩٧٨:٣٩). إن انقسام العالم إلى شرق وغرب قد مضت عليه قرون طويلة وقد عبر عن الانقسام الثنائي الأساسي الذي اعتمد عليه كل ما يتعلق بالشرق. أي جانب امتلك السلطة هو الذي يقرر واقع كل من الشرق والغرب. ولأن معرفة

الشرق قد تولدت من هذه القوة الثقافية، «فمعنى هذا أنها «خلقت» الشرق، الشرقي وعالمه» (١٩٧٨: ٤٠). بهذا التوكيد نصل مباشرة إلى جوهر كتاب «الاستشراق»، وبالنتيجة إلى مصدر الكثير من الجدل الذي أثاره. بالنسبة إلى سعيد، فإن الشرق والشرقي هما بنى مباشرة لفروع المعرفة المتنوعة التي يعرف من خلالها الأوربيون الشرق والشرقي. وهذا يظهر من جانب، ليضيق ظاهرة أوربية معقدة جداً إلى مسألة بسيطة عن السلطة والعلاقات الإمبريالية، ولكن، من الجانب الآخر، ليمنع أية فرصة للتمثيل الذاتي الشرقي.

يشير سعيد إلى أن الزيادة المفاجئة في الدراسات الشرقية قد توافقت مع فترة توسع أوربي لا حدود لها: من عام ١٨١٥ إلى ١٩١٤. ويمكن أن يلاحظ تأكيده على طبيعتها السياسية في تركيزه على بدايات الاستشراق الحديث: ليس مع تحطيم وليم جونز للأرثوذكسية اللغوية، بل في غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨، «التي كانت نموذجاً حقيقياً بطرق عديدة للاستيلاء العلمي الحقيقي لثقافة ما على أخرى، من الواضح أنها الأقوى (١٩٧٨:٤٢) لكن الأمر الحاسم كان أن الاستشراق، بكل روافده، بدأ يفرض حدوداً على الفكر المتعلق بالشرق. حتى الكُتاب الواسعي الخيال مثل غوستاف فلوبير وجيرار دي نيرفال أوالسير والتر سكوت كانوا مقيدين في الذي كانوا يجربونه أو يقولونه عن الشرق. ذلك لأن «الاستشراق كان حتماً رؤية سياسية لواقع كان يعزز الاختلاف بين المألوف (أوربا، الغرب، «نحن») والغريب(الشرق، «هم»)» (١٩٧٨:٤٣). لقد جعلت بهذه الطريقة لأن الإنجازات الفكرية للخطاب الاستشراقي قدمت الفوائد، وكانت منظمة من قبل الشبكة الكهنوتية الواسعة، للسلطة الإمبريالية.

ما هو مركزي بالنسبة للخطاب هو الوجود الخيالي لشيء ما سمي ب«الشرق»، الذي جاء إلى الوجود ضمن ما يصفه سعيد ب «الجغرافيا الخيالية» لأنه من غير المحتمل أننا قد نطور فرعاً معرفياً يسمى «الدراسات الغربية». من الواضح تماماً، أن فكرة الشرقي موجودة لتعريف الأوربي. «انقسام كبير واحد، كما الذي بين الغرب والشرق، يقود إلى انقسامات أصغر منه» (١٩٧٨:٥٨) وتجارب كتاب ورحالة وجنود ورجال دولة، منذ هيرودتس والاسكندر الكبير حتى الآن، تصبح العدسات التي نُظر إلى الشرق من خلالها، تشكل اللغة والإدراك والشكل للمجابهة بين الشرق والغرب» (١٩٧٨:٥٨). الذي يجمع تلك التجارب معاً هو الحس المشترك بشيء «آخر»، سمي «الشرق». هذه التحليل عن الطبيعة الثنائية للاستشراق جعلت الكتاب مصدراً للكثير من النقد، لأنه يبين أنه يقترح أن ثمة أوربا واحدة أو غرب واحد («نحن» واحد) ينشئ الشرق. ولكن لو أننا ننظر إلى هذا التجانس بأنه الطريقة التي يبسط بها خطاب كتاب الاستشراق العالم، ضمناً على الأقل، أكثر مما هو الطريقة التي يكون فيها العالم حقيقة؛ الطريقة التي يمكن للاتجاه العام أن يربط فروعاً معرفية مختلفة وروافد فكرية على الرغم من اختلاف موضوعاتها وأنماط عملها، فقد نبدأ بفهم السلطة الاستطرادية لهذه العادة المهيمنة في التفكير والعمل التي تسمى الاستشراق.

الوسيلة الثنائية والمقولبة التي توصلنا إليها في فهم «الآخر» الذي اسمه «الشرق» من الممكن أن يحسن استخدامها بلغة مستعارة من المسرح. بينما تقترح فكرة الاستشراق بوصفها حقلاً تعليمياً فضاءاً منغلقاً، فإن فكرة التمثيل هي فكرة مسرحية: الشرق Orient هو الخشبة التي يُحجز فيها كل الشرق East.

«على هذه الخشبة سيظهر أشخاص يكون دورهم تمثيل ما هو أشد صحة وهو ما ينبثقون عنه. يبدو الشرق عند ذاك، ليس استثناء غير محدود يأتي ما بعد العالم الأوربي المألوف، بل بالأحرى حقلاً منغلقاً، خشبة مسرح ملحقة بأوربا». (١٩٧٨ :٦٣)

بهذه الطريقة ثمة صور معينة تمثل ما هو في حالة أخرى هوية مستحيلة الانتشار (١٩٧٨:٦٨). إنها أيضاً «الشخوص» التي تطابق مميزات نموذجية معينة. لذلك، فإن الاستشراق:

«يتقاسم مع السحر ومع الميثولوجيا، الشخصية ذات الاحتواء - الذاتي، ذات التعزيز الذاتي للنظام المنغلق، تكون الأشياء على ما هي عليه (لأنها) هكذا هي حالها، لمرة، ولكل الزمان، لأسباب أنطولوجية حتى أن ليس ثمة مادة تجريبية يمكن أن تزيحها أو تغيرها». (١٩٧٨:٧٠)

جغرافية خيالية تشرّع مفردات، خطاب نموذجي غريب عن فهم الشرق يغدو السبيل الذي يعرف به الشرق. لذلك أصبح الاستشراق شكلاً من «الواقعية الراديكالية» بوساطته أي مظهر للشرق يثبت بكلمة أو عبارة »تعد عندها إما مكتسبة، أو تكون ببساطة أكثر، هي الواقع» (١٩٧٨:٧٢).

إن بؤرة تحليل سعيد مجهزة بما يراه على أنه الرابط القريب بين الزيادة السريعة في الاستشراق والارتفاع في الهيمنة الأوربية خلال القرن التاسع عشر. ويمكن أنُ يرى المنحى السياسي في تحليله من خلال الأهمية التي يوعزها لحملة نابليون على مصر في ١٧٩٨. على الرغم من أن مشروع نابليون لم يكن السباق في الاستشراق الذي جرف أوربا في بواكير القرن، إلا أنه قد أظهر التزاوج الأشد وعياً بين المعرفة الأكاديمية والطموح السياسي.

من المؤكد أن قرار وارن هستننغس، الحاكم العام للهند في ١٧٧٠، بأن يدير نظام المحكمة على أساس القانون السنسكريتي قد مهد الطريق لاكتشافات وليم جونز، الذي ساعد على ترجمة السنسكريتية. وقد أظهر هذا أن المعرفة مهما كانت فهي دائماً ما (تتعين) وتمنح القوة من قبل الواقع السياسي. لكن تكتيك نابليون - الذي كان يقنع الناس المصريين بأنه كان يقاتل من أجل مصلحة الإسلام لا ضده - باستخدامه كل المعرفة المتاحة عن القرآن والمجتمع الإسلامي التي كان بإمكان الباحثين الفرنسيين الحصول عليها، قد برهن على نحو شامل على السلطة الإستراتيجية والتكتيكية للمعرفة.

أعطى نابليون تعليمات محددة لنائبه كليبر بعد مغادرته مصر بأن يدير البلاد عبر المستشرقين ورجال الدين الإسلامي الذين بإمكانهم التغلب على المصاعب (١٩٧٨:٨٢). وتبعاً إلى سعيد كانت النتائج باهرة. «من الواضح تماماً، أن الاحتلال قد ولد التجربة الحديثة الكاملة للشرق كما هو مؤول من داخل عالم الخطاب الذي أوجده نابليون في مصر» (١٩٧٨:٨٧٦). ويقول سعيد، بعد نابليون تغيرت اللغة الفعلية للاستشراق راديكالياً. «كانت واقعيتها الوصفية قد ارتفعت ولم تعد مجرد أسلوب للتمثيل بل لغة، هي بالتأكيد وسيلة للخلق» (١٩٧٨:٨٧)، التي كان رمزها الإنشاء الطموح الهائل لقناة السويس. ومزاعم مثل هذه ترينا لماذا يكون نقاش سعيد مفروضاً بقوة، ولماذا استولى على خيال النقاد في السبعينيات. والتمحيص القريب سوف يزيح النقاب عن أن الكثير من البحث الاستشراقي المكثف كان يجري في بلدان مثل ألمانيا، التي لها القليل من المستعمرات. كما أن التحليل الأوسع سوف يكشف أن أساليب «مختلفة» من التمثيل ظهرت ضمن حقول الاستشراق. لكن حملة نابليون قد أوجدت توجهاً لا يقبل الخطأ لعمل

المستشرقين بأن يمتلكوا ميراثاً متواصلاً، ليس في تاريخ أوربا والشرق الأوسط فقط بل في تاريخ العالم كذلك.

من المحتم أن السلطة والقدرة الإنتاجية التي لا تقارن للاستشراق قد ظهرت بسبب التأكيد على النصية، الاتجاه الذي يشغل الواقع ضمن إطار معرفي قد جاء من النصوص المكتوبة من قبل. كان الاستشراق رقاقاً مكثفة من الكتابات التي يفهم منها ظاهرياً أنها مشغولة بموضوعها لكنها كانت في الحقيقة تستجيب، وتنبني على، كتابات غابرة. هذا التوجه النصي يمتد حتى اليوم، لذلك:

«إن عارض العرب الاحتلال الإسرائيلي لبلادهم، فهذا سيكون مجرد «عودة للإسلام»، أو كما يعرّفها مستشرق معاصر معروف، المعارضة الإسلامية للشعوب اللاإسلامية، المبدأ الإسلامي المقدس في القرن السابع». (١٠٧:١٩٧٨)

خطاب الاستشراق

أفضل ما نظر إلى الاستشراق هو ما جاء حسب وجهة نظر فوكو بوصف الاستشراق خطاباً: الذي هو بيان عن السلطة /المعرفة. يقول سعيد، دون أن ينظر إلى الاستشراق على أنه خطاب، أن من غير الممكن «فهم المبدأ النظامي الهائل الذي استطاعت الثقافة الأوربية من خلاله أن ترتب – وحتى لتنتج – الشرق سياسياً واجتماعياً وعسكرياً وأيديولوجياً وعلمياً وخيالياً أثناء مرحلة ما بعد التنوير» (١٩٧٨:٣).

ومن خلال تتبعنا لفكرة الخطاب التي رأيناها من قبل، فإن الخطاب

الكولونيالي هو نظام من التقارير التي من الممكن أن تحرر عن المستعمرات والشعوب المستعمرة، عن السلطات الاستعمارية وعن العلاقة بين هذين الاثنين. إنها نظام المعرفة والإيمان حول العالم الذي تحدث فيه أفعال الاستعمار.

على الرغم من أن الاستشراق قد تولد ضمن مجتمع وثقافات المستعمِرين، فقد أضحى ذلك الخطاب الذي من الممكن للمستعمَرين أن يروا أنفسهم فيه (ومثالاً على ذلك حين يتبنى الأفريقيون وجهة النظر الإمبريالية عن أنفسهم كونهم «حدسيين» و«عاطفيين»، مؤكدين الانفصال عن الأوربيين «العقلانيين» و«غير العاطفيين»). إنه يخلق على الأقل صراعاً عنيفاً في وعي المستعمَر بسبب تصادمه مع المعرفات الأخرى عن العالم.

وبكونه خطاباً، فإن الاستشراق يعزى إلى سلطة الأكاديميات والمعاهد والحكومات، ومثل هذه السلطة ترفع الخطاب إلى مستوى من الأهمية والهيبة تضمن تطابقه مع «الحقيقة». عاجلاً أم آجلاً، تكون المعرفة والواقع الذي تخلقه الدراسة الاستشراقية ينتج خطاباً «يكون حضوره المادي أو وزنه، وليست أصالة المؤلف الموهوب، هو المسؤول عن النصوص المنتجة عنه» (١٩٧٨:٩٤). ويناقش سعيد، أن بوساطة هذا الخطاب، تكون المعاهد الثقافية الغربية مسؤولة عن خلق أولئك «الآخرين»، الشرقيين، الذين يساعد اختلافهم الحقيقي عن الغربيين في إنشاء ذلك التعارض الثنائي الذي من الممكن أن تنشأ به الهوية الأوربية. إن أساس المبنى لمثل هذه المتاخمة هو خط بين الشرق والغرب الذي هو «نتاج بشري أكثر مما هو طبيعي» (سعيد ١٩٨٥:٢). الخيال الجغرافي هو المركزي لبناء الكيانات مثل «الشرق». إنه يتطلب صيانة الحدود الصلبة من أجل التفريق بين الغرب

والشرق. ومن هنا، من خلال هذا الإجراء، يكونون قادرين على «شرقنة» المنطقة.

الجزء المتمم للاستشراق، بالطبع، هي علاقة السلطة بين الغرب والشرق، والتي ترجح فيها كفة الأول. مثل هذه السلطة مرتبطة بحميمية مع بناء المعرفة عن الشرق. إنها تحدث لأن معرفة «الأجناس الخاضعة» أو «الشرقيين» تجعل تنظيمهم سهلاً ومثمراً؛ «المعرفة تمنح السلطة، المزيد من السلطة بحاجة إلى المزيد من المعرفة، وهكذا في جدل مثمر متزايد للمعلومات والتحكم» (١٩٧٨:٣٦).

إن معرفة الشرق التي اختلقت وتجسدت ضمن خطاب الاستشراق تخدم في بناء صورة للشرق والشرقيين كونهم خاضعين لهيمنة الغرب. يقول سعيد، إن معرفة الشرق، لأنها تولدت من رحم القوة، بمعنى أنها تخلق الشرق والشرقي وعالمه:

«فقد رُسم الشرقي في لغة كرومر وبلفور بأنه شيء يحكمه الإنسان (كما في المحكمة)، شيء يدرسه الإنسان ويصوره (كما في المنهج الدراسي)، شيء ينظمه الإنسان (كما في المدرسة أو السجن)، شيء توضيحي (كما في كتيب عن علم الحيوان). الملاحظة هنا أن في كل حالة الشرقي محتوى ومصور من خلال أطر مهيمنة.» (١٩٧٨:٤٠)

إن خلق الشرق بكونه «الآخر» ضروري كي يستطيع الغربي تعريف نفسه وتقوية هويته بإثارة مثل هذه المجاورة.

إن التمثيل الاستشراقي قد تعزز ليس فقط من قبل فروع المعرفة الأكاديمية مثل الإنثروبولوجي والتاريخ واللسانيات بل أيضا من قبل

«الطروحات الدارونية عن البقاء والانتخاب الطبيعي» (١٩٧٨:٢٢٧). من هنا، ومن خلال الرؤية الاستشراقية، فإن دراسة الشرق كانت دائماً من خلال وجهة النظر الغربية. فبالنسبة للغربي، كما يرى سعيد،

«كان الشرقي دوماً كأنه مظهر غربي؛ ومثالاً على ذلك، بالنسبة لبعض الرومانسيين الألمان، كانت الديانة الهندية في الأساس نسخة شرقية للمسيحية الجرمانية التي تؤمن بوحدة الوجود. على أن المستشرق جعل من ضمن عمله أن يحول الشرق من شيء إلى آخر دائماً: وهو يفعل ذلك من أجل نفسه، ومن أجل ثقافته». (١٩٧٨:٦٧)

هذا التشفير والمقارنة للشرق مع الغرب من المحتم أنه يؤكد على أن الثقافة والرؤية الشرقية ينظر إليها على أنها انحراف، إفساد، وذلك ما يتفق مع المرتبة المتدنية.

من المميزات الأساسية للخطاب الاستشراقي هي موضوعية كل من الشرق والشرقي. إنهما يعاملان على أنهما موضوعات يمكن أن تمحص وتفهم، وهذه الموضوعية متلازمة مع المصطلح «الشرق»، الذي يغطي مساحة جغرافية ونسبة بشرية أكبر بكثير من أوربا ومختلفة عنها إلى حد بعيد. مثل هذه الموضوعية تتبع الافتراض أن الشرق في الأساس متناغم، ذو تاريخ غير متغير، بينما الغرب ديناميكي، ذو تاريخ متفاعل. إضافة إلى ذلك، ينظر للشرق والشرقيين على أنهم سلبيون، لا يسهمون في الدراسة.

على أية حال، هذا البناء له بعد سياسي محدد في المعرفة الغربية من المحتم أن تتبعه دلالة سياسية. ولم يكن ليتمثل هذا أفضل مما في قيام الدراسات الاستشراقية وظهور الإمبريالية الغربية. لقد اهتم الإنكليزي في

الهند أو مصر في أواخر القرن التاسع عشر بتلك البلدان التي اعتبرت في وضع المستعمرات البريطانية. يقترح سعيد، أن هذا قد يختلف تماماً «عن القول أن كل المعرفة الأكاديمية عن الهند ومصر هي نوعما قد تلونت وتأثرت، ودنست، برخص الأمر السياسي - ومع ذاك ف (هذا ما أقوله) في هذه الدراسة عن الاستشراق (١١ :١٩٧٨). السبب الذي دعا سعيداً لأن يقول ذلك هي قناعته بدنيوية الخطاب: «ليس ثمة معرفة في العلوم الإنسانية يمكن أن تهمل أو تتفادى انشغال مؤلفها كونه موضوع إنساني في ظروفه الخاصة» (١١ : ١٩٧٨). والفكرة بأن المعرفة الأكاديمية قد «تلونت» أو «تأثرت» أو «دنست» من قبل القوة السياسية والعسكرية لا تعني، كما يفترض دينيس بورتر (١٩٨٣)، أن التأثير المهيمن للخطاب الاستشراقي لا يعمل بالموافقة. إنه بالأحرى يعني أن السعي المحايد وراء المعرفي والأخلاقي على نحو واضح، هو في السياق الكولونيالي، متأثر بعمق بالافتراضات الأيديولوجية للإمبريالية. «المعرفة» دائماً هي قضية تمثيل، والتمثيل هو عملية منح شكل ملموس للمفاهيم الآيديولوجية، صنع دوال معينة لمدلولات. القوة التي تكمن في تلك التمثيلات لا يمكن أن تبعد عن عمليات القوة السياسية، على الرغم من أنها سلطة من نوع آخر، أكثر ثباتاً وأكثر نفاذاً وأقل وضوحاً.

إن سلطة اللاتوازن تتواجد، بعد ذاك، ليست فقط في المميزات الأشد وضوحاً للإمبريالية، في «أسس منطقها ذو البهيمية السياسية والاقتصادية والعسكرية» (١٢: ١٩٧٨)، بل أيضا، وبهيمنة أشد، في الخطاب الثقافي. وفي المجال الثقافي يتبين مشروع الهيمنة المتشددة للدراسات الاستشراقية، الذي اعتاد نشر أهداف الإمبريالية. إن إجرائية سعيد محاطة بما يصطلح عليه

ب«النصية»، التي تسمح له بأن يتصور الشرق على أنه خلق نصي. في الخطاب الاستشراقي، تجبر التبنيات النص على أن ينتج الغرب كونه موقعاً للسلطة ومركزاً توضع له الحدود بحدية عن «الآخر» كونه موضوعاً للمعرفة، وحتماً، تابعاً. هذه الوظيفة السياسية الخفية للنص الاستشراقي هي ميزة لدنيويته ويكمن مشروع سعيد في أنه يركز على إنشاء الشرق بوصفه بنية نصية. إنه ليس معنياً بتحليل ما هو مخفي في نص المستشرق، بل في تبيان كيف «يجعل المستشرق الشرق يتكلم، وكيف يصف الشرق، وكيف يترجم غوامضه إلى وضوح من أجل الغرب وإليه» (١٩٧٨:٢٠-١).

وقضية التمثيل حاسمة لفهم الخطابات التي بنيت ضمنها المعرفة، لأنها كما يقول سعيد مثيرة للتساؤل فيما إذا أمكن أن يكون التمثيل ممكناً (١٩٧٨:٢٧٢). لو أن كل التمثيلات قد تغلفت باللغة والثقافة ومؤسسات الممثل، «عندها لابد لنا أن نكون مستعدين لقبول حقيقة أن التمثيل قد تفجر في نفسه وهو متضمن ومنطو على، ومنغمر ومنسوج مع أشياء أخرى كثيرة إلى جانب الحقيقة التي هي في نفسها تمثيل» (١٩٧٨:٢٧٢). إن الاعتقاد بأن تلك التمثيلات التي نجدها في الكتب تطابق العالم الحقيقي يصل إلى ما يدعوه سعيد ب«الاتجاه النصي». إنه يقترح أن ما سخر منه الفيلسوف الفرنسي فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) في «كانديد» والروائي الأسباني سرفانتس (١٥٧٤-١٦١٦) في «دون كيشوت» هو الافتراض أن «الاندفاع وعدم التحسب والفوضى الإشكالية التي يعيشها البشر يمكن أن تفهم من خلال ما تقوله الكتب - النصوص» (١٩٧٨:٩٣). هذا هو بالضبط ما يحدث حين يؤخذ النص الاستشراقي ليدل على أو يصور الحقيقة: فالشرق يجعلونه صامتاً ويميط المستشرق اللثام عن واقعه. ولأن النص الاستشراقي يعرض

ألفة، وحتى حميمية، مع واقع بعيد وغريب فالنصوص نفسها تعد حالة كبيرة وتراكماً أكبر أهمية من الأشياء التي تعمل على وصفها. يناقش سعيد أن «مثل هذه النصوص يمكن أن تنتج ليس فقط المعرفة بل أيضاً الواقع الحقيقي الذي تبدو أنها تصوره» (١٩٧٨:٩٤). نتيجة لذلك فالنصوص هي التي تخلق وتصف واقع الشرق، دون أن تمنح الشرقيين الفرصة للكلام.

الوجه الأخير من الاستشراق يتطابق مع إبدال بريطانيا وفرنسا بالولايات المتحدة على مسرح العالم. على الرغم من تبدل مركز السلطة والتغير الذي حصل باستراتيجيات الاستشراق، فإن «خطاب» الاستشراق، في صياغاته العامة الثلاث، بقي كما هو. في هذا الوجه، احتل العرب المسلمون مركز الصدارة ضمن الصور الشعبية الأمريكية وكذلك في العلوم الاجتماعية. ويناقش سعيد أن ذلك كان قد جُعل ممكناً إلى مدى بعيد من خلال «تحول العداء الشعبي ضد السامية من اليهود إلى العرب.. مادام الرمز الأساسي هو نفسه» (١٩٧٨:٢٨٦). وكانت هيمنة العلوم الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية تعني أن غطاء الاستشراق قد مُرر إلى العلوم الاجتماعية. تكفل أولئك العلماء الاجتماعيون بأن «يُخصى المجال مفهومياً، ويحال إلى مجرد «توجهات » أو«تيارات» إحصائية: باختصار يجرد من إنسانيته» (١٩٧٨:٢٩١). ومعنى هذا أن الاستشراق، في وجوهه المختلفة، هو خطاب له مركزية أوربية أنشأت «الشرق» بالمعرفة المتراكمة من أجيال الباحثين والكتاب الواثقين من سلطة حكمتهم «المتفوقة».

لم يكن في نية سعيد أن يوثق لتجاوزات الاستشراق (وهو ما قام به بنجاح كبير) بل نوى إلى التأكيد على الحاجة إلى بديل، إلى شكل بحثي أفضل. إنه يدرك أن ثمة الكثير من الباحثين المنفردين الذين انشغلوا في

إنتاج مثل تلك المعرفة. لكنه اهتم ب «التراث النقابي» للاستشراق، الذي له القابلية على أن يتلبس أغلب الباحثين. إنه يحث على الحذر المستمر من أجل مواجهة هيمنة الاستشراق. الإجابة بالنسبة لسعيد هو أن يكون حساساً لما هو متضمن في التمثيل، في دراسة «الآخر، في التفكير العرقي، في القبول اللافكري واللانقدي للتسلط والأفكار التسلطية، في الدور السياسي- الاجتماعي للمثقفين، في القيمة العليا للوعي النقدي المتشكك» (١٩٧٨:٣٢٧). هنا يكون الالتزام السامي للمثقف هو أن يقاوم جذب الموضع «الثيولوجي» (اللاهوتي) لأولئك المتضمنين في الخطاب الاستشراقي، وليصر على الرغبة «الواثقة» في التحدث بالحقيقة إزاء السلطة والقضية والمعارضة.

سعيد وفوكو وقضية المقاومة

إن الاتهام بأن سعيداً، في كل تحليله المعارض للخطاب الغربي، لم تكن لديه نظرية للمقاومة (يونغ١٩٩٠: أحمد١٩٩٢) قد ظهر غالباً من وجهة النظر بأنه قد أساء استخدام فوكو. على الرغم من أن سعيداً مديناً لفوكو على نحو واضح، فثمة نقاط مهمة تشير إلى الافتراق. الأهم فيها، أن سعيداً غير مسرور من فوكو للنقص الذي رآه في الالتزام السياسي في عمله وفي خطاب ما بعد البنيوية عموماً. وفوكو على الأخص، كما يقترح سعيد، «يتبنى وجهة نظر سلبية وعقيمة ليس عن استخدامات السلطة على الأكثر، بل عن الكيفية والسبب في الحصول على السلطة واستخدامها والاستحواذ عليها» (١٩٨٣:٢٢١). يقول سعيد، حين يحاول فوكو تجنب الفكرة الفضّة بأن السلطة هي «هيمنة مباشرة، فإنه يلغي، قليلاً أو كثيراً، الجدل المركزي

للقوى المعارضة التي لا تزال تسم المجتمع الحديث». المشكلة التي لدى سعيد مع فوكو هي إحساس متردد بأنه مبهور بالطريقة التي تعمل بها السلطة أكثر مما هو ملتزم بالمحاولة في تغيير علاقات السلطة في المجتمع (١٩٨٣:٢٢١). إن مفهوم فوكو للسلطة كونها شيء يعمل في كل مستوى اجتماعي، لا يفسح مجالاً للمقاومة. ويصنفها سعيد على أنها «المفهوم [الذي] يرسم دائرة حول نفسه، منشأً مقاطعة حبس فوكو فيها نفسه والآخرين معه» (١٩٨٣:٢٤٥). أما هدف سعيد، فعلى العكس، ليس أن يقع في الفخ بل أن يبين ما هو كامن كي يقاوم ويخلق من جديد. وهذا ما هو متضمن في كتاب «الاستشراق»، الذي يؤكد على العلاقة بين السلطة والمعرفة.

ميشيل فوكو (١٩٢٦-٨٤)

فيلسوف ولد في بواتيه في فرنسا. عمل في التعليم في عدة جامعات فرنسية، وتوج عمله لينال موقعاً مرموقاً في الكوليج دي فرانس بوصفه أستاذاً لتاريخ أنظمة الفكر (١٩٧٠). بين فوكو السبل التي تتغير بها الأفكار الأساسية في سياق التاريخ، بينما هي في العادة مأخوذة على أنها حقائق ثابتة حول الطبيعة البشرية والمجتمع. وإذ يشير إلى عمله بأنه «أركيولوجيا» [حفريات]، يبين كيف أن «وحدات المعرفة» أو التشكلات الاستطرادية تقرر الأسلوب الذي يُجرَّب فيه العالم في مدة محددة. لقد كشف عن أنماط التحول ضمن المجتمع والطرق التي تربط بها السلطة إلى الذات. إنه يقول، إن السلطة موجودة في استراتيجيات تعمل في كل مستوى: وإنها لا يمكن أن ترد، مثلاً، إلى سلطة الدولة أو سلطة الطبقة الحاكمة. ويزعم أن السلطة بدلاً من أن تكون قسرية، تغدو منتجة، وخصوصاً للمعرفة، لكونها منتشرة

عبر المجتمع بأسره بدلاً من أن تمارس من قبل الناس المهيمنين والمؤسسات.

بالنسبة لسعيد، تكمن سلطة المستشرقين في «معرفتهم» للشرق، التي هي في نفسها قد أنشأت سلطة وهي أيضاً مع ذاك كانت ممارسة في السلطة. ومن هنا، فبالنسبة له يكون للمقاومة شقان: معرفة الشرق خارج خطاب الاستشراق، وتمثيل وتقديم هذه المعرفة للمستشرقين - أن تعيد الكتابة إليهم. والسبب في ذلك أن لا أحد من المستشرقين الذين يكتب عنهم قد نوي أن يبدو «شرقياً» بوصفه قارئاً. «إن خطاب الاستشراق، واتساقه الداخلي وإجراءاته الصارمة، كلها قد صممت للقراء والمستهلكين من أبناء العواصم الغربيين» (١٩٩٥:٣٣٦). إنه يجد متعة خاصة في الاستماع إلى بياناتهم ويقوم بمداخلاته غير المشجعة في مناقشاتهم (١٩٩٥:٣٣٦).

على أن ما يعيد سعيد كتابته ليس قصة «موثقة» للشرق لا يمكن إلا للشرقي أن يرويها، بل هي بالأحرى كشف لمغالطة التوثيق. إذ ليس ثمة شرق «حقيقي» لأن:

«الشرق نفسه كيان متسق، وفكرة أن ثمة فضاءات جغرافية فيها سكان معوزين ويختلفون على نحو متطرف من الممكن تعريفهم على أساس الدين أو الثقافة أو الأساس العرقي الملائم للفضاء الجغرافي هي فكرة بحاجة إلى مناقشة طويلة». (سعيد١٩٧٨:٣٢٢).

من هنا، من الضروري ملاحظة أن معرفة سعيد غير القسرية هي تلك التي تقوم بالرد على انتشار تحليل الخطاب ضمن «الاستشراق». وعلى الرغم من مديونيته الواضحة لمنهجية فوكو، فإنه يدرك التباين مما يسمح له بالإبداع التأليفي. لذلك على الرغم من الاتهامات بالاختلاس من فوكو

(يونغ١٩٩٠؛ كليفورد١٩٨٨؛ أحمد١٩٩٢)، فإن سعيداً يصر على أن عدم الانسجام النظري للاستشراق هي الطريقة التي صمم أن يكون بها: «لم أرغب في أن يكون منهج فوكو أو منهج أي شخص آخر متجاوزاً لما أحاول وضعه في المقام الأول» (سالوزنسكي١٣٧:١٩٨٧). ولكن حتى بوضوح أكثر، فقد توصل إلى فكرة المعرفة غير القسرية في نهاية الكتاب «التي كان من الواضح أنها غير - فوكوية» (سالوزنسكي١٣٧:١٩٨٧).

هذه الاستراتيجية السعيدية للمقاومة قدمت للمثقفين الذين يجربون وعيهم النقدي، لا مجرد رفض للخطاب الإمبريالي بل مداخلة نقدية «ضمن الشروط الحقيقية التي تجعل المعرفة ممكنة» (١٨٢:١٩٨٣). بالنسبة لسعيد يقع موضع الوعي النقدي في تحدي الطبيعة السلطوية للثقافة المهيمنة بالإضافة إلى «سيادة المنهج النظامي» (٦٧٣:١٩٧٨). من خلال تبني مثل هذه الرؤية، يناقش سعيد، أن من الممكن للناقد التعامل مع النص بطريقتين - لا بوصف ما هو في داخل النص حسب بل أيضاً ما هو خفي أيضاً. إن فكرته عن الوعي النقدي المعاصر هي تلك التي تؤكد المجال للوساطة، لأن مثل هذا الوعي يحرر نفسه من الثقافة المهيمنة، ويتبنى موقفاً مسؤولاً عدوانياً ثم يبدأ ب «التعليل، ويكتشف عقلانياً ويعرف، قوة التعبيرات في النصوص» (٧١٣:١٩٧٨). إن تطور هذا الوعي النقدي مسألة مركزية بالنسبة لاستراتيجية سعيد للمقاومة.

انتقادات الاستشراق

للحصول على وجهة نظر عن الاستشراق كونه خطاباً هو أن تمنحه بؤرة تفتح منافذ في تغطيته. إن تحديد البدايات للاستشراق مبكرة مع غزو

نابليون لمصر وليس مع ما حصل في القرن الثامن عشر عندما ازداد الاهتمام فجأة باللغات الهندو-أوربية يناسب سعيداً على نحو أفضل في إثبات السلطة الأوربية في الخطاب. إنه يحذف إلى حد كبير المدرسة الألمانية للمستشرقين وتأثيرهم المهم في هذا المجال، لأن ألمانيا لم تكن قوة استعمارية ذات سلطة كبيرة في الشرق؛ ويفشل في ذكر الشعور القوي بين الكثيرين من الباحثين الاستشراقيين الذي ينص على أن الثقافات الشرقية كانت إلى حد ما أكثر تفوقاً من الثقافة الغربية، أو الشعور الواسع الانتشار بأن البحث الاستشراقي قد كسر في الحقيقة الحدود بين الشرق والغرب. فضلاً عن ذلك، فإن استخدام سعيد لمفهوم الخطاب، الذي يقر بقناعة أنه جزئي، يؤكد الهيمنة والتسلط على التفاعل الثقافي.

لهذه الأسباب وغيرها كثير، جلب كتاب «الاستشراق» الانتباه في الحال واستمر من بعد ذلك في إثارة الردود من مختلف الزوايا وبدرجات متنوعة من العدائية. إن قوة وسعة تلك الدراسات النقدية تكشف مدى التأثير البعيد للكتاب. لكن طبيعة الدراسات النقدية قد اتجهت بثبات نحو تعزيز إدعاء سعيد حول الطبيعة المحدودة للعمل الثقافي في الأكاديمية: «لاهوتيتها» وتخصصها الاستثنائي، مبادئها المقيدة، توجهها نحو التحذير وتراجعها عن الوقائع البشرية التي تخص موضوعها. على الرغم من أن «الاستشراق» كتاب جليل، فهو عمل «غير احترافي»، إنه كشف لذلك المقترب نحو المحاولة الفكرية التي يجلها سعيد إلى حد كبير. أن ندعوه بعمل غير احترافي قد تبدو متناقضة وفيها انتقاص، لكن هذا التأثير للمصطلح يبين لنا كم أصبحت قوية تلك الرابطة بين التخصص الأكاديمي و«الحقيقة».

إن النفس الملح في الكتاب لكشف الظلم واستخفافه الواسع بالحدود ما بين فروع المعرفة قد ولد دراسات نقدية عزمت على تأكيد عدم التقبل وهامشية ما يسميه سعيد بشكل «التحليل الدنيوي». إنه بالنسبة للمؤرخين لا يعد مؤرخاً؛ وبالنسبة لعلماء الاجتماع فهو يدمج النظريات؛ وبالنسبة للباحثين لا يعد باحثاً؛ وبالنسبة لمنظري الأدب فهو طائش ولا يميز؛ وبالنسبة للفوكويين فهو يسيء استخدام فوكو؛ وبالنسبة للماركسيين المحترفين فهولا ثوري؛ وبالنسبة للمحافظين المحترفين فهو إرهابي. عشرون سنة من الردود على «الاستشراق» قد عزمت على إماطة اللثام عما يكمن في المثقف العام «الهاوي». على أية حال فإن كل هجوم لأي من فروع المعرفة هذه يؤكد مرجعية أساسه المعرفي، إنه مع ذاك يوفر مثالاً آخر لتأويل الحقيقة والسلطة: فلا يمكن أن تستقر «الحقيقة» حتى تبرهن مرجعية إنشاءه - مرجعية أساسه المؤسساتي.

وتستند الدراسات النقدية أيضاً على الطبيعة المفارقة لهوية سعيد، وبالتأكيد، على طبيعة التمثيل نفسها. ذلك لأن الكثير من، إن لم تكن أغلب، الدراسات النقدية ذكية، وتكاد تكون كلها مشروعة حسب ما تراه. ولكن لا أحد منها يمكن أن يدعي مرجعية كاملة من الممكن أن ينضوي الكتاب تحتها. وبعض السبب لذلك أن النص هو رد على تلك الفرضيات للمرجعية الصارمة التي استندت عليها الكثير من هذه الدراسات النقدية. إن الواقع الذي لا جدال فيه للتجربة «الاستشراقية» ودنيويتها الحقيقية، هي تلك التي تتملص من الافتراضات المعرفية الصارمة لنقادها. وفي النهاية، فإن دنيوية «الاستشراق»- النص الذي صرف من أجله الكثير من الجهد ليعرض

التبنيات، دنيوية النصوص الاستشراقية نفسها - تصبح المصدر لطاقته الفكرية والنقدية. وحقيقة أن النص يخاطب القارئ ليس من الموقع النظري المجرد، بل من واقع مستمر لتجربة «متشرقنة»، تفصح عن مرونتها إزاء الهجومات النقدية المتواصلة التي تلقتها.

أستاذ الإرهاب

يقدم إدوارد الكسندر، الذي يكتب في الجريدة اليسارية (كومنتري)، مثالاً لأشد الردود عداءً لكتاب «الاستشراق»، مشيراً إلى أن سعيداً، الخبير بأدب جوزيف كونراد والذي كتب عن هذا الروائي بنحو شامل، هو شخص «لنظرته الثاقبة في الحياة السياسية الحديثة، وكما يحدث، علاقة دقيقة بالانجذاب الخاص للمثقفين نحو الإرهاب» (الكسندر ١٩٨٩:٤٩). يشبِّه الكسندر سعيداً بشخصية في رواية كونراد «العميل السري» (١٩٠٦)، التي تصف «التعصب المتحذلق» لأستاذ «تعانق أفكاره صور الدمار والخراب». ويحلل أيضاً الشوق إلى مثقف (غير مسيطر عليه) لخلق «مجموعة من الرجال صارمين في عزمهم على طرد كل التردد في اختيار الوسائل»، الشيء الرئيسي فيما بينهم «إدراج الموت في القائمة وإلى الأبد وكل ذلك في خدمة الإنسانية» (١٩٨٩:٤٩-٥٠). إن نقاش الكسندر يعتمد أساساً على التحريف، وهو في إفشاءه بمستوى العداء الممكن في المقالات المتبادلة بين سعيد ونقاده أكثر إمتاعاً من أي نقد حاد لمكانة سعيد.

هذه الصورة الكاريكاتورية لـــــ«الاستشراق» تمثل أيضاً العداء لبعض الهجمات على سعيد نفسه في المجتمع الأمريكي، وهي ممتعة لتطرف رد فعلها والهستيريا اللامحدودة التي فيها. تُظهر مثل هذه الهجمات وبشكل

حاد ما يطرحه سعيد حول الاستشراق المعاصر: بأن العرب قد حوصروا بكل الرعب الشيطاني للعرقية والرهاب السياسي للأجانب في الولايات المتحدة. ما هو ممتع هو الكيفية الحذقة في دخول مثل هذه القوالب في النقاش العام عموماً وفي الخطاب الجامعي خصوصاً. على الرغم من أن هجوم الكسندر لا يمثل وجهة نظر واسعة الانتشار عن الكتاب نفسه، فهي توفر لنا نبذة مضيئة تميل فيها الرؤى الجاهزة عن «الذات» و«الآخر» إلى التبلور في خطاب ثقافي.

ميدان الدراسات

إن الدراسات النقدية التي برزت من داخل المركز، التي جاءت غالباً من الميدان الاستشراقي بالإضافة إلى ميدان الدراسات، قد تضمنت الكثير من التعليقات، أغلبها إيجابية وإرشادية، وقدر لا بأس بكميته عدائي وفي بعض الحالات متعسف (سعيد ١٩٨٥:١). العدائية التي يشير إليها سعيد قد تمثلت جيداً في أعمال دينيس بورتر وبرنارد لويس. فبينما رفض بورتر أطروحة سعيد على أساس أنها لا تاريخية وسرد لا رابط له (١٩٨٣)، أظهر لويس أشد الهجمات قسوة على سعيد. وربما لا يكون ذلك غريباً لو عرفنا معالجة سعيد لعمل لويس عن الإسلام كونه مثالاً واضحاً للاستشراق المعاصر: الأيديولوجي العدائي، على الرغم من محاولاته المختلفة في الحذاقة والتورية، و«تضمين للتعصب مغطى بقشرة التحضر التي علاقتها جد ضعيفة بـ«العلم» والتعلم الذي يدعي لويس أنه يلتزم به» (١٣:١٩٨٥). يقول سعيد أن لا غرابة في ذلك لأي شخص متآلف مع تاريخ الاستشراق: إنه ليس شيئاً غريباً، هكذا يزعم، أن غالبية النقد من المستشرقين المتخصصين هو «مثل نقد لويس الذي ينطوي على مجرد وصف مبتذل

لأطيان دنست من قبل دخلاء متعجرفين» (١٩٩٥:٣٤٦).

أما لويس، من جانبه، فقد وصف كتاب «الاستشراق» بأنه أطروحة «مزيفة» يحدها «العبث». فضلاً عن ذلك، فقد رأى أنه كشف عن «نقص صارخ في معرفة ما يقوم به الباحثون وكل ما يخص البحث» (١٩٨٢، a١٩٨٢). ناقش لويس مؤهلات سعيد المهنية (من خلال الدرجات العلمية التي حاز عليها) وقابليته في التمكن من الحديث عن الإسلام، ومعرفته بالتاريخ العربي وفروع المعرفة الاستشراقية. بالنسبة للويس، بوصفه ممثلاً للبحث الأكاديمي «المتخصص»، فإن «هواية» سعيد تعد فشلاً ذريعاً أكثر مما هي قوة تحررية. ومن الناحية النقدية، فقد أهمل لويس أساساً الدراسات النقدية الدقيقة التي حددها سعيد عن الممارسات الاستشراقية.

إن الباحثين الاستشراقيين مثل لويس ودانيال بايبس، تبعاً لسعيد، يستمرون في إعادة طرح مثل هذه التصورات في هجماتهم عليه، لأنهم «منساقون مما هو بالنسبة لعقل القرن -التاسع عشر الموقف المنافي للطبيعة أن يرد شرقي على ثوابت الاستشراق». يتكتم سعيد على احتقاره الشديد للمستشرقين المعاصرين من أمثال لويس. «بالنسبة لمن يناصبون المثقفين العداء بإفراط والذين ينقصهم الوعي الذاتي النقدي، فإن لا أحد توصل إلى الثقة العالية التي لدى لويس» (١٩٨٥:٦). باختصار، يبحث سعيد مرة ثانية ليوضح الميراث الذي تبقى من الاستشراق، وبيانه المعاصر وارتباطاته القطبية والسياسية. من الضروري التأكيد أن الدراسات الأكاديمية الاستشراقية هي ليست كل الاستشراق. أن الدراسات النقدية، التي جاءت غالباً من الأكاديمية، وردود سعيد عليها قد اتجهت كلها نحو تضييق ميدان الصراع دونما ضرورة لذلك.

مثلت قضية استخدام سعيد لفوكو بؤرة الدراسات النقدية المختلفة، وحتى المعارضة، للاستشراق. ومثال ذلك، يناقش دينيس بورتر أن استخدام فكرة الخطاب تثير مشاكل منهجية غامرة، ليس اقلها الأسلوب الذي يتعامل به سعيد مع أسئلة الحقيقة والأيديولوجيا. فمن جانب، يقول بورتر، يناقش سعيد أن كل المعرفة ملوثة ذلك لأن الشرق بعد كل ذلك هو إنشاء. ومن الجانب الآخر، يبدو سعيد وهو يقترح أن ثمة شرقاً حقيقياً عارفاً وأن ثمة حقيقة مطابقة له من الممكن الوصول إليها. بالنسبة لبورتر هذا التكافؤ الضدي بين المعرفة والأيديولوجيا ليس له من حل في عمل سعيد. وبالتأكيد، فإن هذا الافتراض لشرق «حقيقي» متضمن في واحدة من أكثر الانتقادات التي وجهت للكتاب على الرغم من إنكار سعيد المتكرر لها.

ويستمر بورتر بالمناقشة، إن يكن رأي سعيد صحيحاً بأن ليس ثمة شرق، فإن «الاستشراق بنحو ما أو آخر ليس فقط ما لدينا بل هو كل ما يمكن أن يكون لدينا» (١٩٨٣:١٥١). إنه يتتبع التوتر النظري في كتاب الاستشراق حتى الأسلوب الذي حاول فيه سعيد جمع مواقف نظرية متباينة عند غرامشي وفوكو. إن سوء الاستخدام الواضح من قبل سعيد لفوكو يمكن أن نراه في الأسلوب الذي يبحث فيه عن التوفيق بين شخصيات لا رابط بينها كالإسكندر الكبير وكارل ماركس وجيمي كارتر في خطاب واحد. ومثل هذا الزعم، بالنسبة لبورتر، «يبدو أنه يجعل التاريخ لا معنى له وفي الوقت نفسه يستحضره بالإشارة إلى السلطة الإمبريالية /المعرفة» (١٩٨٣:١٥٢). على العكس من ذلك، زُعم أن فوكو لم ينشغل بمثل هذه الفجاجات. فبالنسبة له كان الخطاب متأسساً تاريخياً بانكسارات معرفية بين الفترة والأخرى.

إن خطاب الاستشراق بهذا المعنى السعيدي غير قادر لذلك على آن يقدم بدائل للاستشراق في الماضي. وهذا، سوية مع الأسلوب الذي استعملت فيه فكرة غرامشي عن الهيمنة (أنظر ص٤٤)، يجعل إمكانية الهيمنة المقابلة مستحيلة. إنها القابلية للمقاومة ضمن خطاب الاستشراق نفسه التي ألغيت، وهذا ما يرى بورتر بأنه غير مقنع. ويناقش بأن سعيداً حتى عندما يمتدح بعض الباحثين بأنهم لم يقعوا في فخاخ المستشرق، «لم يظهر لنا كيف أن ضمن التشكيل المهيمن المستبد كان من الممكن أن يبرز مثل هذا البديل» (١٩٨٣:١٥٣).

هذا التناقض، وفشل سعيد في أن ينظر للهيمنة على أنها عملية برزت من خلال الموافقة وليس القوة، يقود بورتر إلى أن يضع ثلاثة بدائل للخطاب الاستشراقي كما أسسه سعيد. الأول أن النصوص الاستشراقية متغايرة الخواص وليست متجانسة. الثاني، ربما تكون ثمة كتابات بديلة في التراث الأوربي. الثالث، من الممكن أن نعد التحاور النصي بين الغرب والشرق بأنه لا ينظم علاقات المعرفة والسلطة. يستعمل بورتر أمثلة ضمن أدب الرحلات ليبين أن ضمن الاستشراق ثمة أصوات للهيمنة المتقابلة التي تعبر عن نفسها بعدة طرق وفي مفاصل تاريخية مختلفة. إن العملين اللذين يستعملهما كي يبرهن أطروحته هما اللذين أشار إليهما سعيد: «رحلات» لماركو بولو و«أعمدة الحكمة السبعة» لـــــ تي. إي. أو(لورنس العرب). إن نزاع بورتر الرئيسي هو أن هذين الكاتبين كليهما يضعان إدعاء سعيد عن تراث غربي متوحد في الخطاب الاستشراقي في موضع الإشكالية. إنه يلخص قضيته ضد سعيد كما يلي:

«وفي النهاية فأن تقترح بدائل للخطاب الاستشراقي أمر ليس من الصعب توضيحه. أولاً، لأنه يتغاضى عن التناقض الحاسم بين نظرية الخطاب والهيمنة الغرامشية، ولأنه يفشل في التأرخة الدقيقة للنصوص التي يوردها ويلخصها ... ثانياً، لأنه لا يميز المثال الأدبي عن الأشكال النصية الأيديولوجية المباشرة جداً فهولا يعترف بالشخصية النصف مستقلة والشديدة العزم للإبداعات الجمالية. وأخيراً، يفشل في أن يبين كيف أن النصوص الأدبية قد تؤسس في لعبها مسافة بعيدة عن الأيديولوجيات التي تبدو أنها تعيد إنتاجها» (١٩٨٣:١٦٠)

إن نقد بورتر يستند إلى عدم قدرة واضحة في قبول مقدمة وجهة نظر سعيد عن وظيفة المثقف: أن يعارض. إن صوت المعارضة، نقد (الاستشراق أو أي خطاب مهيمن آخر) ليس بحاجة إلى أن يقدم بديلاً عن النقد كي يكون مؤثراً ومشروعاً. إن «البديل» الذي يقدم من قبل سعيد متضمن باتساق في اهتمامه بدور المثقف ومحاوراته عن استراتيجيات معارضة المثقف. بالتأكيد ما يجعل نقد سعيد مفروضاً بالقوة هي الأمثلة المتكررة للطرق التي يدخل فيها الهوى والقولبة في النصوص الاستشراقية التي يفهم منها على أنها بحوث علمية وتاريخية وتجريبية. كل التمثيلات قد تكون غير مباشرة، لكن التوكيدات البسيطة لكتاب «الاستشراق» تبقى: أن السلطة هي التي تقرر أياً من تلك التمثيلات تقبل على أنها «صادقة»، وعليه فإن النصوص الاستشراقية تدين بـــ«صدقها» المزعوم إلى موقعها من الخطاب، وأن هذا الموقف هو ذلك الذي يظهر من بنية كونية للهيمنة الإمبريالية ويعززها. لا تحتاج الهيمنة الدولية لأن تكون متراصة. يبين تحليل غوري فايسوانثان عن استخدام نظام الأدب الإنجليزي في الهند بوصفه خطاباً

للسيطرة الاجتما-سياسية (١٩٨٧) بوضوح كيف أن خطاباً مهيمناً يمكن أن يعمل ويكون مؤثراً *في الميدان نفسه* على أنه أفعال وخطابات للمقاومة الاجتماعية المفتوحة.

واحدة من أشد الهجمات قوة على الموقف الفوكوي المزعوم لسعيد في الوقت الحاضر قد برز من قبل إيجاز أحمد في كتابه «في النظرية: طبقات وبلدان وآداب» (١٩٩٢). يقرن أحمد كتاب «الاستشراق» بما يصطلح عليه بالتراجع العام لليسار من أثر عدوانية اليمين الكونية. إنه يتألم إذ يشير إلى أن سعيداً مضطرب فيما إذا يكون الاستشراق نظاماً للتمثيل أو للتشويه. فضلاً عن ذلك، يناقش أحمد أن موقف سعيد هو ببساطة أن يقترح أن «الخط بين التمثيل والتشويه هو دائماً رقيق جداً» (١٦٤:١٩٩٢). والرأي هنا أن سعيداً قد تبنى، عبر فوكو، موقفاً نيتشوياً حيث من غير الممكن كتابة تقارير حقيقية، ذات مفارقة مباشر مع الموقف الماركسي الذي يسمح بمثل هذه الإمكانية. إن سعيداً متهم بضم نفسه إلى نوع جديد من الكتابة التاريخية التي تضع «وقائعية الوقائع» في المساءلة.

من الجلي، أن مشكلة أحمد هي مع فكرة الخطاب نفسها. إذ أين يقع الخط بين التمثيل والتشويه؟ إن كل التمثيل هو، بمعنى ما، تشويه. أي تمثيل «حقيقي» هو ذلك الذي نال سلطة ثقافية وسياسية. وينطبق ذلك على «وقائعية الوقائع» كذلك. مثل هذه الوقائع هي تلك التمثيلات التي تعد وقائع ضمن خطاب خاص. ولكن، من الغريب، أن أحمد قريب من سعيد إلى حد لا يتصوره هو. لأن مشكلة سعيد مع الخطاب تكمن في تراجعه عن السياسة. وهذا ليس معناه أن ثمة شرق »حقيقي» في مكان ما بعيد، أوفي المابعد، عن تمثيلاته، ولكن الإلحاح المادي للتجربة الكولونيالية – أو لو

وضعناها بطريقة أخرى، تمثيلات المستعمَرين لتجربتهم - لابد أن تؤخذ بالحسبان. هذا التوتر بين مادية التجربة وبنية الهوية تشكل واحداً من أشد الظواهر الحاسمة في عمل سعيد، كما تفعل في الخطاب السياسي من كل الأنواع. بينما ينتقد سعيد من قبل بورتر وآخرين لأنه يضمر شرقاً حقيقياً، فهو ينتقد من قبل أحمد لأنه لا يستحضر شرقاً حقيقياً بما فيه الكفاية.

بالنسبة لأحمد، فإن هذا الفشل متعذر الدفاع عنه في كتاب قد اشتهر بين منظري الثقافة اليساريين. على أن ما يثير الاضطراب الخاص عن كتاب «الاستشراق» أنه ينتمي إلى الأشكال المتطرفة من القوميات العالم ثالثية. هذه عملية ذات ذاكرة مختارة، حيث الأفعال التي تقترف من قبل الرعايا الشرقيين، كالعنف الذي حدث في أزمنة التقسيم، يغفل عنها في محاولة لتأسيس الشر الأكبر للسلطة الاستشراقية الذي قد صنع الدونية الشرقية. أن يُلام سعيد على تأويلات واستخدامات لكتابه أرعبته وأغضبته تبدو مسألة غير عادلة. فالقوميات العالم ثالثية لا تكاد تكون بحاجة لكتاب «الاستشراق» ليسعفها. ولكن حتى أكثر من ذلك، فما وجده أحمد مروعاً كونه ماركسي هو أن الماركسية نفسها يمكن أن تُرد لتكون نتاجاً للاستشراق وكتيبة للكولونيالية. ذلك ما ينفي الدور الذي لعبته الماركسية كونها موقعاً للمقاومة في المحيط الخارجي بعيداً عن المركز.

الماركسية

الماركسية في أشكالها المتعددة ترتكز على الاعتقاد أن كل الممارسات السياسية والثقافية والأيديولوجية والقيم في مجتمع ما هي نتيجة للشروط الاجتماعية -الاقتصادية للحياة. السبب الحاسم والقوة الكبيرة المحركة لكل

الأحداث التاريخية المهمة ينحصران في التطور الاقتصادي للمجتمع والتغيرات في صيغ الإنتاج والتبادل والانقسام الذي يتلو ذلك في المجتمع إلى طبقات مختلفة وصراع هذه الطبقات ضد بعضها البعض. الأيديولوجيا المهيمنة في المجتمع تدام من قبل الطبقة الحاكمة حسب مصالحها، منتجة «وعياً مزيفاً» بين أفراد الطبقة العاملة حول الحالة الحقيقية للاضطهاد الاقتصادي، والتي لابد للعمال أن يناضلوا ضدها. كان ماركس قد قال القليل حول المجتمعات خارج أوربا لكن لينين قد ناقش أن الإمبريالية كانت، نتاجاً للركود الاقتصادي للمجتمعات الرأسمالية. على الرغم من المرجعية الاقتصادية للأسئلة العرقية والثقافية والسياسية لدى الماركسية، فإن فكرة الصراع الطبقي هي الميزة الرئيسية للمقاومة ضد الإمبريالية عبر العالم.

يرى أحمد سمو كتاب «الاستشراق» إلى مرتبة «الكلاسيكية» كونه ارتبط على نحو معقد بعلوه إلى موقع بارز «ضمن قطاعات إنتلجنسيا الجامعة التي إما تتأصل في الأقليات الأثنية أو تضم نفسها أيديولوجياً إلى الأقسام الأكاديمية لتلك الأقليات» (١٩٩٢:١٦٦). بهذه الطريقة يكون قادراً ليس على استبعاد تحليل الخطاب الكولونيالي فقط، بل أيضاً نظرية ما بعد الكولونيالية (أنظر ص١٥)، التي يدعي أن مهاجري العالم الثالث قد تولوها بعد أن جاءوا من طبقات مميزة في بلدانهم. بالنسبة لهؤلاء الناس، كان الاستشراق بديلاً عن الماركسية، الذي فيه، بعد كل شيء، تتخذ قضية العرق الأولوية على قضية الجنس البشري والطبقة الاجتماعية. هذا ما يسمح لأحمد لأن يؤكد على أن «الكولونيالية تتحمل المسؤولية ليس فقط عن قسوتها هي، بل أيضاً وإلى حد بعيد، هي مسؤولة عن قسوتنا»

(١٩٩٢:١٦٧). باختصار ما يزعج أحمد هي المواقع المميزة ضمن الغرب التي يشغلها أناس مثل سعيد وسبيفاك ورشدي، والطريقة التي يستعملون فيها هذه المواقع لكي يُنظّروا لهامشيتهم.

ويعرض روبرت يونغ، في كتابه «ميثولوجيات بيض» (١٩٩٠) جملة من المشاكل المنهجية ضمن عمل سعيد. . إنه يلاحظ أن الاعتراض الأهم على «الاستشراق» كونه لا يقدم بديلاً للظاهرة التي ينطلق لنقدها. يفهم يونغ أن سعيداً بسبب نظرته للشرق على أنه بنية، لا يرى أن ثمة حاجة للرد على تلك الانتقادات. على أية حال، فذلك لا يحل مشاكل سعيد في كيفية عزل نفسه عن «البنى القسرية للمعرفة التي يصفها» (١٩٩٠:١٢٧). فمما يُطرح أن هذا هو بالتحديد السبب أن سعيداً يسقط في الفخ نفسه الذي يسعى لعرضه. ومن هنا، بالنسبة ليونغ، فإن «تقرير سعيد لن يكون أكثر صدقاً إزاء الاستشراق مما يكون الاستشراق إزاء الشرق الحقيقي، على افتراض أن ثمة دائماً مثل هذا الشيء» (١٩٩٠:١٢٨).

وكي يبين يونغ اضطراب سعيد، يناقش أن الكتاب ينقسم إلى قسمين. يبحث القسم الأول في اكتشاف الشرق على أنه بنية للتمثيل، ويجاهد الثاني ليبين كيف أن هذا النظام المعرفي وأشكال التمثيل قد جيء به لينيب عن السلطات الكولونيالية. إنه يشير إلى محاولات سعيد للتوفيق بين هذين الموقفين من خلال ما يجمعه ليصطلح عليه شكلين للاستشراق. شكل يتضمن دراسة كلاسيكية أنشأت الشرق، بينما كانت الثانية قد وضعت من قبل المسافرين والحجاج والسياسيين. على الرغم من أن هذين الاثنين موجودين في توتر، فقد جاءا سوية في شكل واحد مع الاستعمار. هذا ما يقود يونغ إلى أن يطرح أن «بينما يريد سعيد مناقشة أن الاستشراق له

انسجام مهيمن، فإن تمثيله له يغدو مفارقاً وعلى نحو متزايد» (١٣٠: ١٩٩٠).

ويناقش يونغ أن الأطروحة الرئيسية لسعيد هي أنه يشير إلى الطبيعة المعادية للإنسانية في الاستشراق. ولكن ما هو إشكالي هي الطريقة التي يخصص فيها سعيد فكرة الإنسانية من داخل التراث الإنساني الغربي من أجل معارضة التمثيل الغربي للشرق. وهذا ما يسمح ليونغ بمناقشة أن عمل سعيد يأتي، وعلى نحو محفوف بالمخاطر، قريباً من موقع المستشرق، ويتساءل: «كيف يفلت أي نوع من المعرفة -بضمن ذلك الاستشراق- من تعبيرات النقد الاستشراقي؟»

ويطرح جيمس كليفورد اتجاهين من الأسئلة في مدح كتاب «الاستشراق». الأول، هل يجب على النقد البحث في إيجاد سرد - مقابل إزاء الصور المنتجة ثقافياً كالشرق؟ الثاني، كيف يتجنب نقد الاستشراق الوقوع في فخ «الاستغراب»؟ يبين كليفورد الدور الذي تلعبه كل أشكال المعرفة والتمثيل في التعامل مع مجموعة أو مجتمع الآخرين. إنه يتساءل، هل من الممكن الانفلات من الطريقة التي ينشغل بها الاستشراق في تجريد الإنسانية والتشويه والتقليل من قيمة الحضارات الأخرى؟ إنه يناقش أن في عمل سعيد ليس ثمة من بديل عن الاستشراق، وأن هجومه مستند بقوة ضمن قيم سيقت من «العلوم الأنثروبولوجية الإنسانية الغربية» (كليفورد ٢٦١: ١٩٨٨). مثل هذا الموقف، عن الإنسانية، وعن النقد المعارض، هو «امتياز صنعته الليبرالية الغربية الشمولية» (٢٦٣: ١٩٨٨). يطرح كليفورد هنا تناقضاً دائما في عمل سعيد، الذي هو استخدام أدوات التراث النظري الغربي لانتقاد ذلك التراث. على أن من الجدير بالإشارة إليه أن عملية الاستيلاء هذه على الأشكال المهيمنة والخطابات الثقافية هي ميزة عامة

للمعارضة ما بعد الكولونيالية. وقد يتساءل المرء فيما إذا كانت هذه الاستراتيجية تتناقض مع ما يكشف عنه سعيد حول عمليات الاستشراق في الحديث عن الشرق.

إن كليفورد منزعج من غياب نظرية ثقافية متطورة بشكل كامل في «الاستشراق». إنه يرى أن عمل سعيد عن الثقافة مسيطر عليه ومنضبط، أشكال من الثقافة الأوربية العالية التي هي بالنتيجة «لا معنى لها»، مادامت تتجنب طريق شفرات الثقافة المحلية التي تجعل التجربة الشخصية واضحة» (٢٦٣: ١٩٨٨). يناقش كليفورد أن سعيداً يسيء استخدام فوكو، خصوصاً عبر إنسانية سعيد، التي تعني بالمقابل أن ثمة عدم انسجام نظري في الاستشراق. إن ما يستمر في طرح المشكلات أمام كليفورد هي الهويات المتعددة لسعيد كونه فلسطيني يعيش في الولايات المتحدة وهو الذي يعمل على أنه ناقد معارض يستعمل الأدوات الثقافية نفسها التي يسعى لتوبيخها. إنه يتساءل، «من أية اتجاهات منفصلة للمراجع الثقافية يبني الكاتب الحديث (أو الكاتبة الحديثة) خطابه؟(٢٧٦: ١٩٨٨). إلى أي جمهور عالمي (وبأية لغة) توجه هذه الخطابات عموماً؟ هل يجب على المثقف، الذي في وضع ثقافي شامل، أن يبني موطناً بكتابة ملاحظات للعودة مثل سيزر؟» (٢٧٦: ١٩٨٨). وتذهب أسئلة كليفورد في اعتبار واحد مباشرة إلى صلب عمل سعيد. كيف يبني أي أفراد أنفسهم على أنهم كيانات ثقافية؟ كيف يكونون موطناً لأنفسهم؟ هذا ما يجعل من سعيد ناقداً ثقافياً مذهلاً. فالتكافؤ الضدي لموقعه، والمفارقات الكثيرة التي يقاومها والتوترات التي وجدت في هويته الثقافية تكشف عن التعقيد الفعلي لعملية بناء هوية الفرد في عالم ما بعد الكولونيالية الحديث.

ويعرض مايكل دوتون وبيتر وليمز (١٩٩٣) تقريراً مفصلاً عن الدعامات

النظرية لعمل سعيد في كتاب «الاستشراق». وأهم اعتراض لديهما هو إزاء تنافرات سعيد النظرية. لقد قدما النقد الذي تكرر مرات عدة بأن سعيداً يقوم بالاستخدام المتكافىء ضدياً لفوكو وأنه يفشل في الالتزام بتلك المنهجية. إنهما يشيران إلى أن تمييز سعيد للمؤلف وتقييمه للكتابة الأدبية والممارسات القرائية تتعارض مع الطريقة يرى فيها فوكو اشتغال الخطاب. وهذا ما له تأثيره في تقليص «كل من سعة ومدى مقاومة ظلم السلطة والمعرفة» (١٩٩٣:٣٢٥). باختصار، بالنسبة لهما، لو أن سعيداً كان أكثر صدقاً في التعامل مع فوكو لكان قادراً على تجنب السقطات التي أشار إليها كل من بورتر وأحمد ويونغ وكليفورد.

وقد لاحظت منى أباظة وكذلك جورج ستاوث (١٩٩٠)، إنه على الرغم من أن الانتقادات للاستشراق الكلاسيكي قد توضحت خلال الستينيات والسبعينيات، إلا أن بصدور كتاب سعيد «الاستشراق» أصبح الاستشراق ميداناً واسعاً للبحث البيثقافي. إنهما يناقشان، على أية حال، أن منهجية سعيد «مختزلة» (١٩٩٠:٢١٠)، على افتراض أن الخطاب نوع من الطريق الذي له اتجاه واحد من القوة إلى الضعف. وهذا يعني أن سعيداً ينكر «تاريخاً طويلاً من التبادل الثقافي المثمر». فضلاً عن ذلك، فإن هذا البناء العام قد أعد من قبل علماء اجتماع وأنثروبولوجيين ونقاد من الحركة النسوية للتفريق بين جوهر وواقع الثقافات الأخرى. وهذا اتجاه اصطلحوا عليه «المواطن الحي» وهو مشابه لنوع من الاستشراق المعاكس الذي بينه العظم (١٩٨١).

تعني اختزالية أباظة وستاوث أنهما ودونما إشكالية يهدمان مثل هذه المنهجيات البحثية لتكون مجرد اعتذار للأصولية الإسلامية (أباظة

وستاوث١٩٩٠). وفي السياق نفسه، يناقش أدموند سيفان أن دفاع سعيد عن الإسلام ينظر إليه من قبل المثقفين الليبراليين في العالم العربي كونه يشترك مع القوى المحافظة التي تسعى لتطبيق برنامج أصولي. ويناقش أن الذين كتبوا عن الاستشراق من العرب يتحدون سعيد «عن الأسلوب الذي يخفي فيه الحقائق غير المقبولة تحت الفراش»، غير قادر على أن يضع الحقائق التاريخية وفقاً لعلاقاتها الصحيحة أو أن يذكرها كلها معاً (سيفان١٣٧:١٩٨٥).

النقد الجنساني

تناقش لاتا ماني وروث فرانكبيرج أن عمل سعيد بحاجة إلى أن يكون أكثر دقة ويحتاج إلى تحديد وتوضيح الاختلافات ضمن الشرق. إنهما يزعمان، أن النظرية العامة لسعيد مبنية أساساً على غرب آسيا. من هنا يعترضان على موقف سعيد الشمولي والأصولي (ماني وفرانكنبيرج ٩٢-١٧٤ : ١٩٨٥). ويمثل هذا النقد الأكثر شيوعاً وربما الأكثر ضرراً لكتاب «الاستشراق» وهو النقد الذي رد عليه سعيد في «كلمة تالية» سنة ١٩٩٥. النقطة الأساسية التي صنعت من قبل هذه الانتقادات أن الغرب والشرق قد بنيا على أنهما كيانان منليثيان (منسجمان). أما وصف سعيد لعلاقات السلطة في مثل هذه الصيغة، فيشار إلى أنها، فشلت في عكس الطبيعة الاستطرادية للسلطة بالإضافة إلى الاختلافات والتناقضات ومواقف التسلط الدولي المضاد الحاصلة ضمن خطاب الاستشراق. وتثير زكية باثاك وساسواتي سنغوبتا وشارميلا بوركايستا إشكاليات في الأسلوب الذي يتعامل

فيه سعيد مع مسألة الجنس البشري في الاستشراق. وينصب اهتمامهم في التنويه إلى أن عمل سعيد موجه أساساً إلى الجمهور الغربي. فمن الأجدى أن ينظر إلى غضبه وصخبه من أفضلية زاوية المغترب. إنهم يناقشون أن «من المشكوك فيه أن تتفجر هذه الفكرة الاستحواذية من مكان في العالم الأول» (١٩٩١:٢١٦).

وتبحث رينا لويس، في آخر دراسة لها عنوانها «استشراق مجنس» (١٩٩٥)، في زعزعة «وهم» الغرب المتجانس. وهذا الموقف تتخذه جوان ميلر التي تشير إلى أن سعيداً يفشل في رؤية النساء على أنهن مشاركات فاعلات ضمن علاقات سلطوية إمبريالية (ميلر ١٩٩٠). وتنطلق لويس لتبين دقة الموضوع الأنثوي الذي «ثلمت نظرته الموضوع الكولونيالي المتوحد بالقوة والذكوري النموذجي الذي يؤطر «استشراق» سعيد» (١٩٩٥:٣). وتناقش لويس أن مواقف النساء المميزة من الناحية الجنسية كانت تعني أن هذا قد أنتج نظرة أقل صرامة من تصنيف سعيد. إنها تبين أن سعيداً يشير فقط إلى امرأة كاتبة واحدة، هي جيرترود بيل، وحتى بعد ذلك لم ينتبه إلى وضعها الجنسي ضمن نصوصها. وتؤكد لويس أن سعيداً «لم يضع في الحسبان أبداً الغياب الواضح للنساء كونهن منتجات للخطاب الاستشراقي أو كونهن قوى ضمن السلطة الكولونيالية. هذا ما يعكس النظرة التقليدية بأن النساء لم يشتركن في التوسع الكولونيالي» (١٩٩٥:١٨). إنهن يناقشن. أن بإغفال النساء يسقط سعيد في الفخ الفعلي للقولبة الذي يراه الإشكالية المركزية في الاستشراق.

ركزت العديد من الردود على «الاستشراق»، من قبل نقاد من العالم الثالث ومنظرين متفقين معه في الرأي، على السبل التي من الممكن من خلالها أن يتوسع فهم مدى وسلطة التمثيل الإمبريالي. وتركز مناقشة هومي بابا على الكيفية التي من الممكن بها توسيع عمل سعيد الرائد إلى تحليل للخطاب الكولونيالي يركز أيضاً على مسألة فوكو. يقر بابا بأهمية فوكو، لكنه مثل النقاد الآخرين، يتهم سعيد بأنه «ذرائعي» جداً في استخدامه لمفهوم فوكو للخطاب (١٩٩٤:٧٢). على أية حال ليس هدف بابا استعراض إشكاليات سعيد النظرية بل لكي يقترح طريقة في توسيع تحليل سعيد، الذي يرى أنه مركزي لتحليل الخطاب الكولونيالي. وهو يفعل ذلك من خلال مساءلة مشروع سعيد مع الأدوات النظرية لتحليل الخطاب مسلطاً الضوء على الأسلوب الذي يصبح فيه الاستشراق أداة للسلطة والإدارة الكولونيالية. وهذا ما يدخل فكرة التكافؤ الضدي ضمن الخطاب الفعلي للاستشراق. يعد بابا سعيداً شخصية مهمة في تحليل الخطاب الكولونيالي لأن عمله «ركز على الحاجة إلى تسليط الضياء على عتمة التاريخ الغربي بالذاكرة المضطربة لنصوصه الكولونيالية التي تحمل دليل الصدمة التي ترافق الفن المنتصر للإمبراطورية» (بابا ١٤٩:١٩٨٦).

العدد١٩٩٤ الخاص من مجلة (سبيريت كريتير)المكرس لـــ الاستشراق بعد كتاب «الاستشراق»» يبحث في الذهاب إلى ما بعد ما يراه الحدود النظرية لعمل سعيد، بينما يتفهم موقعه التوليدي ضمن تحليل الخطاب الكولونيالي. ومثل كليفورد يناقش علي بيداد أن محاولة سعيد في تصنيف الاستشراق على أنه نظام للمعرفة مترابط مركزياً تضع انتقادها في الإبستمولوجيا الفعلية التي تبحث في تدميرها. إن تمثيل سعيد للاستشراق

لا يترك إلا فرصة ضئيلة للاختلاف ضمن صيغ التمثيل التي تعمل على خلق علاقات قهر بين الغرب والشرق. يناقش بيداد أن سعيداً يفسر علاقات السلطة «سلبياً من خلال فرضية قمعية ويبني إطاراً تأويلياً شاملاً لوصف ظاهرة غير مستمرة في الواقع وهي جماعية في تكونها» (بيداد٣:١٩٩٤). من أجل الرد على المبادئ الأساسية لسعيد ومن أجل فهم التكافؤات الضدية للاستشراق يُعرض نظام النقد المحلي على أنه توسيع لعمل سعيد.

ويبحث محمود موتمان أيضاً في توسيع تحليل سعيد، مدركاً أن الجدل الحقيقي حول الاستشراق هو ذلك الذي أصبح ممكناً من خلال كتاب سعيد. انشغل موتمان بحوار مع سعيد. إنه لا يرى نفسه يحتل موقعاً بديلاً أفضل للاستشراق؛ بل بالأحرى أن مشروعه هو من أجل توضيح البنى الاستشراقية للإسلام ومن أجل وضع قرائن لها ضمن منظور أشمل. بالنسبة لموتمان، أن السياق المحلي الذي صُنف في تفسيرات سعيد بأنه الذي يحتاج إلى الإنعاش من أجل أن يفهم تعقيدات وتشابكات الاستشراق (موتمان ١٩٩٣).

في عرض ممتع لكتاب «الاستشراق» تشير أمل رسام كيف أن عمل سعيد من الممكن أن يتوسع على نحو مثمر من خلال تضمين تحليل للمغرب. فمراكش، خصوصاً، قد عانت من أيدي الاستشراق الفرنسي، الذي كان قد استعمل «لدراسة وفهم سلوك المغاربة ومن ثم التحكم بهم» (رسام٥٠٦:١٩٨٠). وعلى أية حال تناقش رسام أن سعيداً لم يتعامل مع سؤالين مهمين. هما: أولاً، كيف يعرف الإنسان حضارة الآخر وفقاً لعلاقاتها؟ والثاني، ما هي البدائل للاستشراق؟ هذه الاهتمامات لاقت الصدى عند روس جامبرز الذي يتساءل إن كان بالإمكان أن يكون ثمة نوع من المعرفة الإنسانية التي لا تلعب دوراً مهيمناً على الناس الذين تبحث في دراستهم. هل من الممكن أن يصدر الصامتون صوتاً ويعبروا عن أنفسهم (جامبرز٥١٢:١٩٨٠)؟

تلخيص

إن تحليل كتاب سعيد «الاستشراق» الذي نشر سنة ١٩٧٨، قد أضحى عملاً كلاسيكياً في دراسة علاقة الغرب بآخريه .وقد أثار وصف الاستشراق في كل ما ظهر عنه، على أنه «خطاب» زوبعة من النقاش النظري والمنهجي، لكنه حظي باهتمام متفرد وتوضيح سياسي للمدى المعقد من النشاطات التي اكتسبت فيها أوربا معرفة آخرها الشرقي. إن كتاب «الاستشراق» هو إظهار كامل لقوة «الهواية» في العمل الفكري. فبينما تترك نفسها مفتوحة للانتقادات المتنوعة، غيرت أصالتها ومجالها وقناعتها المتماسكة الطريق الذي نفكر فيه عن العلاقات الثقافية العالمية. إن جوهر نقاش سعيد يتجلى في أن تعرف شيئاً معناه أن تمتلك السلطة عليه، والعكس صحيح، أن تملك السلطة يعني أن تكون قادراً على معرفة العالم وفق شروطك. وعندما يكون ذلك الشيء نطاقاً كاملاً من العالم، الذي تتجمع فيه دزينات من الأثنيات (الأعراق) والقوميات واللغات تحت المعيار المزيف «الشرق»، عند ذاك يصبح الرابط بين تلك المعرفة والسلطة التي تعززها مهم إلى حد بعيد .إن خطاب الاستشراق يغدو الإطار الذي يعرف الغرب من خلاله الشرق، وهذا الخطاب يحدد كلاً من التمثيلات الشعبية والأكاديمية للشرق الأوسط حتى اليوم.

(٤)

الثقافة بوصفها إمبريالية

كتب الشاعر الإنجليزي، وليم بليك (١٧٥٧-١٨٢٧)، «الفن والعلم أساس الإمبراطورية. لو أنك أزحتهما أو قللت من شأنهما ينتهي أمر الإمبراطورية. الإمبراطورية تتبع الفن وليس العكس، كما يفترض الإنكليزيون» (ورد عند سعيد٦٥ : ١٩٩٥a). إن دور، الثقافة في الحفاظ على الإمبريالية دون مساس، من غير الممكن المغالاة في تقديره، إذ من خلال الثقافة أقحم الافتراض ب «الحق الإلهي» للقوى الإمبريالية في أن تحكم بتسلط وهيمنة. من خلال هذه المقدمة المنطقية يبدأ إدوارد سعيد كتابه «الثقافة والإمبريالية»، بأن العمليات المؤسساتية والسياسية والاقتصادية لا تعد شيئاً دون سلطة الثقافة التي تعمل على استمرارها. ومثال ذلك، ما الذي جعل البريطانيين يحكمون في الهند شعباً بمئات الملايين بأُناس لا يتعدون المائة ألف؟ ماذا عن ذلك الحضور الذي يؤدي إلى التأثير العاطفي وأحياناً الإعجاب بالنخبة الهندية على الرغم من المصادرات والاستغلال الذي ميز أمراء الهند؟يتجلى ما يطرحه سعيد في أن الثقافة (على الرغم من عجرفة افتراضاتها أحياناً) هي التي توفر ذلك النوع من السلطة الأخلاقية، التي تخلق نوعاً من «الطمأنينة الأيديولوجية» (٦٧ : ١٩٩٤a).

إن السعي وراء الهيمنة، كما يرى فوكو، من الممكن أن يكون منظماً وسرياً. ثمة تفاعل دائم بين الطبقات والأمم ومراكز القوة ومجالات تبحث

عن الهيمنة واحتلال الواحد للآخر، لكن الذي يجعل السعي معركة غير اعتباطية هو أن السعي نحو القيم متضمن في هذه المعركة (سعيد٣٦: ١٩٧٦). ما يميز الإمبراطوريات الأوربية الحديثة عن الرومانية والإسبانية أو العربية، تبعاً إلى سعيد، هو أنها مشاريع منظمة، أعيد استثمارها بثبات. أنهم يغزون بلداً ما لينهبونه ويمضون. فما يبقيهم ليس الجشع ببساطة، بل أفكار تتعزز على نحو متزايد عن الرسالة الحضارية. وهذه هي الفكرة بأن البلدان الإمبريالية لم يكن لها فقط الحق بل الواجب يقتضي منها حكم تلك الأمم «الضائعة في البربرية». ومثل الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت مل (١٨٠٦-٧٣)، الذي قال بأن البريطانيين كانوا في الهند «لأن الهند بحاجة إلينا، وأن هذه المقاطعات والشعوب هم الذين يطلبون الهيمنة منا وأن ... الهند دون الإنكليز ستسقط في الخراب» (سعيد ٦٦ : a١٩٩٤). اشتغل الإمبرياليون بإحساس المجبرين على أن ينالوا حقهم وواجبهم في الحكم. الكثير من ذلك الإحساس كان موجوداً ومدعوماً من قبل الثقافة الأوربية، التي هي نفسها أمست مدركة، بعبارة ماثيو آرنولد، كونها مرادفة لـ «أفضل ما فُكر فيه وقيل» (١٥: ١٨٦٥).

ويعد جوزيف كونراد مدهشاً في هذا الجانب، فعلى الرغم من أنه معاد للإمبريالية كان إيمانه بأن الإمبريالية شيء حتمي جعله مشتركاً بطروحاتها الشمولية. يأتي أفريقيو كونراد من تراث الأفريقانية (وهي أسلوب التعرف على أفريقيا المشابه تماماً في إجراءاته للاستشراق) أكثر مما يكون من أية تجربة «حقيقية»، وتكاد تكون تقريباً البدائية الشريرة لهؤلاء الأفارقة (رغم أنها، أو ربما بسبب، أنها في الوقت نفسه بدائية البشر) التي تبرر رسالة الإمبريالية. ما يحرر العملية الإمبريالية من المسؤولية، تبعاً إلى كونراد، «هي

الفكرة فقط. ثمة فكرة خلفها؛ ليس التظاهر العاطفي بل فكرة؛ وإيمان غير أناني بالفكرة» (سعيد ١٩٩٣:٨١). يقول سعيد، لو أننا تخلصنا من دمار الغزو القصير الأمد، عند ذاك تقوم فكرة التحرر من المسؤولية باتخاذ هذه الخطوة إلى ما هو أبعد. لأن الإمبريالي يُحرَر من المسؤولية من خلال الممارسة ذات التبرير الذاتي للفكرة الإمبريالية عن الرسالة وتحتفظ بهذه الفكرة، رغم أنها كانت قد بنيت في المقام الأول لتحقيق الهيمنة على المستعمَر (١٩٩٣:٨٢). لقد وضع كونراد يده على ظاهرتين مختلفتين تماماً ولكن متلاحمتين للإمبريالية: فكرة السلطة وفرصة الاستيلاء على مقاطعة، هي من نفسها، تمنحك الحق بالهيمنة؛ والممارسة التي تخفي هذه الفكرة من خلال تطوير «نظام تسويغي للتضخيم الذاتي، سلطة ذات تأصيل ذاتي تُقحم بين ضحية الإمبريالية ومرتكب الجريمة» (١٩٩٣:٨٢).

إنها السلطة الكلية الوجود والصعبة الفهم لهذه السلطة الحاكمة ذات التضخيم الذاتي التي تساعد على استمرار الاعتقاد بأن مجتمعاً معيناً لديه فرط من تلك القيم المتحضرة والتي تتحضر والتي من الممكن أن يستفيد العالم منها. ما هو مثير على نحو خاص هي حقيقة أن الأيديولوجيا الإمبريالية المنمقة بقيت بين المتمدنين ولم تمس من قبل حركات الإصلاح الاجتماعي، كالحركة الليبرالية والحركات العمالية أو الحركة النسوية. «كلهم إمبرياليون على العموم» (سعيد ٦٧ : ١٩٩٤a). وفكرة سعيد أن الثقافة الإمبريالية قد بنيت على طروحات عميقة جداً حتى أنها لم تدخل في مناقشات الإصلاح الاجتماعي والعدالة. ولربما يكون هذا قد أتى، كما هو اليوم، من اللامبالاة وعدم الاهتمام، ولكن، عموماً، مما رسخته أوربا أواخر القرن التاسع عشر من صرح ثقافي كبير جداً ومغرور ومتسلط ومعتز بنفسه

حتى أن طروحاته الإمبريالية، ومركزية الحياة الأوربية التي فيه واشتراكه في البعث الحضاري هو ببساطة شيء لا يمكن الجدال فيه.

هنالك موضوعان يشيعان في كتاب «الثقافة والإمبريالية». الأول هو تحليل لـــ «النموذج المنتشر عالمياً للثقافة الإمبريالية» التي تتطور لتبرر وتدعم أيضاً أساس واستثمار الإمبراطورية؛ والثاني هو التوازن المقابل لهذا، «التجربة التاريخية لمقاومة الإمبريالية» (XII: ١٩٩٣). لقد صُعق المتمدنون الأوربيون عند الظهور المفاجيء للأصوات الجديدة المفوضة في طلب أن تُسمع قصصهم. لكن مثل تلك الأصوات كانت هناك لمدة وقت طويل. لذلك فإن:

«إهمال أو خصم التجربة المتداخلة للغربيين والشرقيين والاتكال المتبادل لفروع المعرفة الثقافية التي أوجدها المستعمِر والمستعمَر وقاتلا بعضهما البعض عبر المشاريع فضلاً عن الجغرافيات المتنافسة، والقصص والتواريخ، معناه فقدان ما هو أساسي حول العالم في القرن الماضي». (XXII-XXIII: ١٩٩٣)

نرى هنا أن الصيغ المتنوعة للانشغال بالقوة الإمبريالية هي حيوية ومستمرة منذ لحظة الاستعمار. إن تشابك الثقافة الإمبريالية والخطاب النضالي للمقاومة هو الذي يميز اختبار سعيد لكل من عملية الإمبريالية ضمن الثقافة الأوربية وعملية المقاومة في المجتمعات المستعمَرة. من المؤكد أن هذا التداخل، بعيداً عن عدم امتلاكه لنظرة للمقاومة، كما يدعي البعض، مركزي في نظريته للمقاومة.

الشيء الوحيد الذي أدهش سعيداً وأقلقه هي الراحة التي من الممكن أن تقدم بها النتاجات الجمالية دون أن تعبأ كثيراً بالعنف والظلم الذي تمارسه

المؤسسات السياسية في المجتمع الذي تُصور فيه تلك النتاجات. الأفكار حول الأجناس الواطئة («الزنوج») أو التوسع الكولونيالي التي عبر عنها المؤرخ وكاتب المقالة والناقد توماس كارلايل (١٧٩٥-١٨٨١)، والناقد الفني والمعماري جون رسكن (١٨١٩-١٩٠٠)، أو حتى روائيين مثل جارلس دكنز (١٨١٢-٧٠) ووليم ثاكري (١٨١١-٦٣) قد أُحيلت «إلى القسم المختلف جداً من الثقافة، الثقافة بكونها المنطقة السامية من النشاط التي ينتمون إليها «حقاً» والتي قاموا فيها بعملهم المهم فعلاً» (XIV:١٩٩٣). كل النتاج الثقافي له الاستثمار العميق في الشخصية السياسية لمجتمعها، لأن هذا هو ما يسوقه وما يزوده بالطاقة. لكن هذه العلاقة تكون غالباً غير مرئية، وهذا ما يجعل الأيديولوجيا مؤثرة جداً. في مقابلة مبكرة، لاحظ سعيد أن «الثقافة لا تصنع على نحو شامل أو مبدأي من قبل أبطال أو راديكاليين طوال الوقت، بل من قبل حركات مجهولة يكون عملها جعل الأشياء تستمر، أن تكوّن الأشياء» (١٩٧٦:٣٤). الطبيعة المحافظة والمجهولة للتشكلات الثقافية تفصح عن شيء من العلاقات المتداخلة والمعقدة جداً وغير النضالية بين الثقافة والأيديولوجيا. ففي الوقت الذي «تأتي الثقافة لتكون مترابطة، غالباً على نحو عدواني، مع البلد أو الدولة؛ فهذا ما يفرِّق (نا) عن (هم)، دائما بدرجة ما من رهاب الأجانب» (سعيد١٩٩٣:XIII). من المحزن، على الرغم من أنه ليس من غير المتوقع، أن تغدو وظيفة المفكرين التقليديين تشريع هيمنة الأيديولوجيات الثقافية والسياسية التي ترتكز على البلد أو الإمبراطورية دون أن يعوا. هذه هي بالضبط الطريقة التي يعمل بها المستشرقون والخطاب الاستشراقي لتعزيز الهيمنة الإمبريالية لأوربا.

الثقافة وظيفة ومصدر للهوية في الوقت نفسه، وهذا ما يوضح العودة

إلى نوع من التقليدية الثقافية في المجتمعات ما بعد الكولونيالية، غالباً في صورة أصولية دينية أو قومية. ومن الممكن أن تكون الثقافة الإمبريالية العامل الأشد قوة للتسلط الإمبريالي في العالم المستعمَر. وكما نوقش من قبل، فإن أطروحة غوري فيسوانثان المعروفة عن ابتكار نظام تدريس الأدب الإنكليزي من أجل «تحضر» الهند هو مثال جيد لهذا الغرض (١٩٨٧). وبالمقابل، أصبحت الثقافة واحداً من أشد عوامل المقاومة قوة في مجتمعات ما بعد الكولونيالية. المشكلة المستمرة لمثل هذه المقاومة أن الثقافة المناهضة للإمبريالية، بعد أن تغدو أحادية في بلاغتها، وغالباً ما تتطابق بقوة مع الأصولية الدينية والقومية، قد تأخذ على عاتقها الوظيفة التسلطية للثقافة الإمبريالية.

يعني سعيد بـ «الثقافة»:

- كل تلك الممارسات، كفنون الوصف والاتصال والتمثيل، التي لها استقلال نسبي عن الحقول الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والموجودة غالباً في الأشكال الجمالية، التي تكون المتعة من أهدافها الرئيسية (XII:١٩٩٣)؛

- مفهوم يتضمن عنصراً صافياً وسامياً، خزين كل مجتمع بأفضل ما عرف وفكر فيه، كما قال ماثيو آرنولد في ستينيات القرن التاسع عشر (XIII:١٩٩٣).

إن وجهة نظر سعيد عن الثقافة تبرز هنا لأن تكون مختلفة تقريباً عن تعريف ريموند وليمز للثقافة كونها «أسلوباً شاملاً للحياة» (١٩٥٨). ذلك لأن من الصعب رؤية ثقافة شعب مفصولة عن ممارساته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، التي تسهم كلها في تأسيس أسلوبه لاستيعاب وبناء

عالمه. على أية حال من الواضح أن موضوعات الدراسة بالنسبة للعلوم الإنسانية هي الأفكار الثقافية والنظم، وهي بهذا تكاد تكون ضعيفة الصلة بالعلوم الطبيعية.

إن مفهوم سعيد للثقافة يبدو أحياناً متناقضاً ذلك لأن تفضيلاته تبدو منزاحة على نحو عنيد ومفارقة نحو الثقافة «العالية» للقانون الأدبي والفني. لكن الثقافة العالية من الممكن أن تستحق اشد الاهتمام، ذلك لأن ترابطاتها العميقة بالأيديولوجيا السياسية غامضة بثبات من خلال توكيدها على التسامي وولائها للإنسانية «الشاملة». كتاب «الثقافة والإمبريالية «يناهض - شمولية» الثقافة الإمبريالية من خلال كشفه لمصدرها الاجتماعي الدقيق تماماً. من المؤكد، أن هذه هي فعالية توكيد سعيد عن الثقافة *كونها* إمبريالية، لأنها، في تمثيلها وفي تراثها النقدي والبلاغي الذي يحيطها، قد صار من المعتاد أن تقدم على أنها موجودة في حقل أبعد من السياسة.

يشير سعيد إلى ريموند وليمز، الذي يعده ناقداً كبيراً لكنه الذي يضع حداً، في إحساسه أن الأدب الإنكليزي هو أساساً حول إنكلترا. يترافق هذا مع فكرة أن الأعمال الأدبية مستقلة. غير أن مفهوم سعيد لدنيوية النص تسمح له بأن يبين أن الأدب نفسه يخلق مصادر راسخة لنفسه إذ يشارك في التوسع الأوربي عبر البحار، خالقاً ما يسميه وليمز «بنى الشعور» التي «تدعم وتوسع وتعزز العمل الإمبراطوري» (١٩٩٣:١٤). «لا الثقافة ولا الإمبريالية جامدتان، ولذلك تكون العلاقات بينهما بوصفهما تجربتين تاريخيتين ديناميكية ومعقدة» (١٩٩٣:١٥).

تشير الإمبريالية، في معناها الأكثر عمومية، إلى تشكل لإمبراطورية ومن

أجل ذلك هي مظهر لكل مراحل التاريخ التي فيها وسع بلد واحد نفوذه على بلد آخر مجاور أو عدة بلدان. إن تعريف سعيد للإمبريالية، هو عموماً، ذلك الذي يحيلنا تحديداً إلى المؤثرات الفعالة للثقافة. إن الإمبريالية بالنسبة له هي «الممارسة الفعلية والنظرية وتوجهات المركز المتمدن المتسلط لحكم مقاطعة بعيدة» (١٩٩٣:٨)، وهي عملية متميزة عن الكولونيالية، التي هي «غرس المستوطنات في مقاطعات بعيدة». الإمبريالية هي العلاقة، الرسمية واللارسمية، التي تسيطر فيها دولة على النفوذ السياسي المؤثر لمجتمع سياسي آخر. وتميز الإمبريالية نفسها عن الإمبراطورية، إذ بينما يكون تأسيس الإمبراطوريات القائم على الاستعمار المباشر للمقاطعات قد انتهى، «تتريث الإمبريالية حيثما تكون أبداً، في نوع من المجال الثقافي العام إضافة إلى الممارسات السياسية والأيديولوجية والاقتصادية والاجتماعية المحددة» (١٩٩٣:٨). إن استثمار الإمبريالية للثقافة فعلياً جعلها القوة الموجودة فيما هو أبعد من الإمبراطورية الجغرافية، وهو ما يطابق في الأزمنة الحديثة ما دعاه كوامي نكروما (١٩٠٥-٧٢)، الرئيس الأول لغانا ب «الكولونيالية الجديدة» (١٩٦٥).

على الرغم من أن سعيداً يتوق إلى اكتشاف كيف اكتسبت الإمبريالية فكراً وممارسة الاتساق وكثافة المشروع المستمر، فليست لديه النظرية المنتظمة للإمبريالية، ولم يعالجها بأية طريقة مسهبة، لأنه ينشغل ويتوقف عند أعمال الباحثين التقليديين. وبالأحرى ينحصر هدفه في عرض الترابط بين الثقافة والإمبريالية، ليوحي بإمبريالية الثقافة. فكفة الإمبريالية أثقل من الكولونيالية. الخطاب الإمبريالي يبرز الإدعاء الراسخ والمتداول بأن مواطني الشعوب عليهم الخضوع وأن «الإمبريالي» يكاد يكون له الحق الميتافيزيقي

فـي أن يفعـل ذلـك (١٩٩٣:١٠). يتضمـن هـذا علاقـة كثيفـة بـين الأهـداف الإمبريالية والثقافة الوطنية العامة التي تكون مخفية، في مراكز إمبريالية مثل بريطانيا، في البلاغة المتماسكة المنتشرة حول عالمية الثقافة.

الرواية والإمبراطورية

إن أجزاء كالتي في رواية كونراد «قلب الظلام» التي يتأمل فيها مارلو «الفكرة» وراء الإمبريالية كأنه بصورة ما «يسترجعها»، هذه الأجزاء لم تستخرج من الرواية «مثلما تستخرج رسالة من قنينة»، هكذا يزعم سعيد. إن نقاش كونراد «مدرج مباشرة في الشكل الفعلي للسرد كما توارثه وكما مارسه» (١٩٩٣:٨٢). إن الرواية ذات أهمية حاسمة لتحليل سعيد عن الثقافة الإمبريالية إذ، من وجهة نظره، دون الإمبراطورية «ليس ثمة رواية أوربية كما نعرفها» ولو درسنا البواعث التي ساعدت على ظهورها، «لرأينا نقطة اللقاء البعيدة عن المصادفة بين نماذج المرجعية السردية العرفية للرواية من جهة، ومن الجهة الأخرى، شكل أيديولوجي معقد يتضمن التوجه نحو الإمبريالية» (١٩٩٣:٨٢). لا يعني هذا أن الرواية - أو الثقافة بالمعنى الأوسع - كانت «السبب» في مجيء الإمبريالية، بل أن الرواية - كونها مادة ثقافية صنعت للمجتمع البرجوازي-والإمبريالية لا يمكن التفكير بأي منهما بمعزل عن الآخر (١٩٩٣:٨٤). فضلاً عن ذلك، فإن هذا الربط كان ذا مركزية إنكليزية على نحو غريب، فبينما كان لدى فرنسا المؤسسات الفكرية العالية التطور، كان ظهور وهيمنة الرواية الإنكليزية خلال القرن التاسع عشر أمراً لا جدال فيه من الناحية العملية. لذا، فإن السلطة المتينة والتي تتعزز باستمرار للإمبريالية البريطانية قد درست واتضحت في الرواية

بطريقة لم توجد في مكان آخر (١٩٩٣:٨٧). إن استمرار السياسة الإمبريالية البريطانية خلال القرن التاسع عشر قد توافقت بنشاط بتمثيل الرواية لبريطانيا على أنها مركزاً إمبريالياً. إضافة لذلك فإن وظيفة الرواية ليس في وضع الأسئلة حول هذه الفكرة، بل في «الحفاظ على مكانة الإمبراطورية قليلاً أو كثيراً» (١٩٩٣:٨٨).

وإذ يستعير سعيد من فكرة وليمز عن «البنية الشعورية» للثقافة، يسمي ذلك «بنية الموقف والمصدر» التي تعلو تدريجياً بالتوافق مع الرواية. وثمة على الأقل أربع نتائج مؤولة عن ذلك. أولاً، ثمة استمرارية عضوية غير اعتيادية بين السرديات المبكرة المتعلقة بالكتابة عن الإمبراطورية على نحو غير صريح وبين تلك المتأخرة التي تكتب عنها بوضوح (١٩٩٣:٨٩). ثانياً، تشترك الروايات وتسهم وتساعد في تعزيز المفاهيم والمواقف حول إنكلترا والعالم. بمعية افتراض للمركزية وأحياناً لشمولية القيم الإنكليزية والمواقف تتماشى وجهة نظر غير متذبذبة عن المقاطعات في ما وراء البحار (١٩٩٣:٨٩). ثالثاً، كل الروائيين الإنكليز في منتصف القرن التاسع عشر وافقوا على وجهة نظر معولمة عن وصول السلطة البريطانية إلى ما وراء البحار الشاسعة. انحاز الروائيون للتمسك بالسلطة والامتياز بالخارج مع التمسك بسلطة مشابهة بالداخل (١٩٩٣:٩٠). رابعاً، هذا البناء الذي يربط الروايات الواحدة بالأخرى ليس له وجود خارج الروايات. إنه ليس سياسة أو ما بعد الخطاب دُرس بأية طريقة شكلية، بل بنية للاتجاه الفكري والمرجع الذي يجد له مرجعاً مادياً في روايات محددة (١٩٩٣:٩١). لذلك فإن تعزيز المرجعية يجعلونه يبدو معيارياً ومهيمناً، له تشريع ذاتي في سياق السرد (١٩٩٣:٩٢). ورغم أن الروايات ليست السبب في جعل الناس يخرجون

ويستعمرون، إلا أنها من النادر أن تقف في طريق تسارع العملية الإمبريالية. عملية الروايات هذه دون اللجوء إلى ما بعد السرد للإمبراطورية هي بيان ممتاز لدنيوية النصوص وتبنياتها إلى مدى من الوقائع الاجتماعية والثقافية. لأن هذه الدنيا-وية، هذا الوضع للروايات، هو *نفسه* بيان على تسلط الإمبريالية.

القراءة الطباقية

لأن «بنية الموقف والمرجع» التحتية التي اختبرت من قبل سعيد ليس لها وجود خارج الروايات نفسها، فلابد أن تُقرأ الروايات بطريقة خاصة لإضاءة هذه البنية. وبالنتيجة، فإن إسهام سعيد المبتكر في التعرف على طبيعة كثافة الترابط بين الثقافة الأوربية والمشروع الإمبريالي يكمن في صياغته لنمط من القراءة يسميها «الطباقية». ومنهج هذا النمط مخصص لقراءة الروايات، لأن الرواية لها ارتباط متفرد بالعملية الإمبريالية، لكن القراءة الطباقية غير محددة بالروايات.

القراءة الطباقية

وهذه نمط من «إعادة القراءة» من زاوية نظر المستعمَر، لتبيان كيف أن الحضور المحتجب ولكن الحاسم للإمبراطورية يبرز في النصوص التشريعية. ما إن نبدأ بالقراءة، *طباقياً* لا أحادياً، بوعي متزامن لكل من التاريخ المتمدن وتلك التواريخ الأخرى التابعة والمخفية التي يتصرف الخطاب المهيمن ضدها (١٩٩٣:٥٩)، حتى نحصل على معنى مختلف جداً لما يجري في النص.

نحن نقرأ النص طباقياً، مثال ذلك، عندما نقرأه بفهم لما هو متضمن حين يبين مؤلف، مثلاً، أن زراعة السكر الكولونيالية تبدو مهمة لعملية المحافظة على أسلوب معين للحياة في إنكلترا» (١٩٩٣:٧٨). تبرز الطباقية من التوتر والتعقيد في هوية سعيد، ذلك النص عن الذات الذي يكتبه باستمرار، لأنه يتضمن حواراً مستمراً بين أبعاد دنيويته المختلفة وأحياناً المتناقضة بوضوح.

جاءت فكرة القراءة الطباقية من إعجاب سعيد بعازف البيانو الكندي الفنان غلين غاولد، الشخص الذي «ضرب مثلاً للعرض الطباقي» (روبنز٢١:١٩٩٤) في قدرته على تطوير موضوع موسيقي معين على نحو معقد. إن القراءة الطباقية هي تكنيك للموضوع والتنوع تتشكل من خلاله نقطة مضادة بين السرد الإمبريالي وزاوية النظر ما بعد الكولونيالية، «سرد – مضاد» يظل ينفذ تحت سطوح النصوص الفردية لتطوير الحضور الكلي الوجود للإمبريالية في الثقافة التشريعية. كما يشير إلى ذلك سعيد.

في النقطة المضادة للموسيقى الغربية الكلاسيكية، تلعب عدة موضوعات الواحدة بدل الأخرى، بمنح امتياز موقت واحد لأي واحد معين؛ على أن في الحفيف المتعدد الأصوات ثمة تناسقاً ونظاماً، تداخلاً منضبطاً ينساق من الموضوعات، لا يشكل صرامة لحنية أو أساساً شكلياً خارج العمل. (١٩٩٣:٥٩-٦٠).

القراءة الطباقية تأخذ في الحسبان كلاً من (أو جميع) الأبعاد لهذا التعدد الصوتي، لا بعداً واحداً، من أجل أن تكتشف ما الذي قد تخفيه القراءة الأحادية حول الدنيوية السياسية للنص التشريعي.

مثل هذه القراءة تهدف خصوصاً إلى إزالة السلطة التشريعية المهيمنة للإمبريالية عن تلك النصوص، لأن الإمبراطورية «تعمل في عموم القرن التاسع عشر في أوربا على أنها ذات حضور جامع للقوانين في الروايات، حتى ولو كان ذلك ملحوظاً على نحو هامشي» (١٩٩٣:٧٥). إن عملية جعل تلك القوانين مرئية هي التي أصبحت من عمل القراءة الطباقية، التي تقرأ نصوص التشريع «على أنها مرافق متعدد الأصوات للتوسع الأوربي» (١٩٩٣:٧١). إن الوصول إلى الطبيعة التشريعية للإمبريالية على نحو متعدد الأصوات يتضمن بهذه الطريقة الأخذ في الحسبان زاوية النظر لكل من الإمبريالية والمقاومة المناهضة للإمبريالية. ذلك ما يتجنب «بلاغة اللوم» بإزالة التواريخ المتشابكة والمتداخلة للمجتمعات المتمدنة والتي استعمِرت من قبل (١٩٩٣:١٩). حين ندرك «التواريخ المعقدة والشائكة للتجارب الخاصة ولكنها رغم ذاك متشابكة ومتداخلة - للنساء، وللغربيين، وللسود، وللحكومات الوطنية والثقافات» (١٩٩٣:٣٦)، يمكننا أن نتفادى الجزء المختزل والأساسي لمعايير الحياة الاجتماعية، وبالنتيجة تجنب بلاغة اللوم التي تبرز عن مثل هذه الاختزال. يزعم سعيد أن التجربة الثقافية والأشكال الثقافية هي «جوهرياً هجينة على نحو متطرف» (١٩٩٣:٦٨)، وعلى الرغم من أن لها ممارسة في الفلسفة الغربية في عزل الحقول الجمالية والثقافية عن الميدان الدنيوي، «فقد حان الوقت لتوحيدها» (١٩٩٣:٦٨). لذلك تعلن دنيوية النص عن نفسها في شبكة كثيفة من التبنيات ضمن وخلال الثقافات والمجتمعات.

إن زاوية النظر الطباقية من الممكن أن تصنع ترابطات بين التجارب المتناقضة تماماً، مثل «شعائر التتويج في إنكلترا ومجالس الولاء الهندية في

أواخر القرن التاسع عشر» (١٩٩٣:٣٦). وأفضل مثال لقيمة زاوية النظر الطباقية هي المكانة المتناقضة لصورة كبلنغ عن الهند في عمله «كيم» في سياق تطور الرواية الإنكليزية من ناحية، والتطور في استقلال الهند من الناحية الأخرى. «إما أن تكون الرواية أو الحركة السياسية قد صُورت أو فُسرت دون أن يفقد الآخر التعارض الحاسم بين الاثنين الذي منح لهما من خلال التجربة الفعلية للإمبراطورية» (١٩٩٣:٣٦). لذا فإن القراءة الطباقية غير موجودة فقط على أنها شكل تفنيدي أو خلافي، بل على أنها طريقة في تبيان تداخل العلاقات الكثيف للمجتمعات الإمبريالية و الكولونيالية.

الجغرافيا

يتجلى مفهوم سعيد للعملية الطباقية بأنها طريقة في «جغرافيا إعادة التفكير» (روبنز١٩٩٤:٢١) وهو يعد التأكيد على الجغرافيا في «الثقافة والإمبريالية » وفي «الاستشراق» بأنه مهم إلى حد بعيد (١٩٩٤:٢١). من المؤكد أن العلاقة بالجغرافيا تغدو ملحة عبر عمله، ليس فقط بسبب عدم استقراره ومنفاه، بل لأن غموض الوقائع المحلية الحاسمة في تشكل وتأسيس أي نص يكون ميزة بارزة للعمليات الشمولية للهيمنة الإمبريالية. رفع كتاب «الاستشراق» من أهمية «الجغرافيات الخيالية وتصورها» (١٩٧٨:٤٩). فبين يديك دراسة معرفية منضبطة مثل «الاستشراق» ترتكز على حقل جغرافي يقول الكثير عن الخطاب الاستشراقي نفسه، وأكثر من ذلك عن الكيفية التي قُسم بها العالم في الخيال الإمبريالي.

وبدلاً من أن تكون القراءة الطباقية مجرد طريقة أخرى في قراءة النص، فإنها تفضح الواقع الجغرافي للإمبريالية وتأثيراته المادية البعيدة المدى على

رقعة كبيرة من العالم. اقترح سعيد في مقابلة عام ١٩٩٤، وربما كان يأمل، أن يتغير العمى التاريخي الغربي (وخصوصاً الأمريكي) إزاء الجغرافيا، أن «يحدث نوع من التحول النموذجي؛ إننا قد نتفق على معنى جديد منشط للنظر إلى الصراع حول الجغرافيا بأساليب ممتعة خيالية» (روبنز٢١ :١٩٩٤). من المؤكد، أن يصبح المكان المحلي والثقافة والمجتمع أكثر إلحاحاً في الخطابات ما بعد الكولونيالية. ولكن أيضاً، أعمالاً من مثل عمل أميل الخليلي «العرب واليهود :إعادة التفكير بثقافة ليفانتين»، وكتاب بول جيلوري «الأطلسي الأسود» وكتاب بيرنارد سمث «تصور المحيط الهادئ» تمثل طريقة في تلقي التاريخ البشري ليس فقط عبر الاصطلاح الجغرافي، بل عبر «الصراع» حول الجغرافيا (٢١ :١٩٩٤). إن الصراع حول قانون للمكان كان الميزة الرئيسية للعلاقات الثقافية ضمن الإمبريالية منذ أن اخترع ميركاتور الأطلس المخطوط.

شيء ملح عن الدقة الجغرافية يمكن أن نجده في مقابلة أجريت مع سعيد مبكراً عام ١٩٧٦. يؤكد سعيد في هذه المقابلة، كما يفعل دائماً، على «الدنيوية» المفارقة لموقعه النقدي، فهو يأتي من «جزء من العالم تاريخه الحديث معروف جداً بأنه نتيجة من نتائج عمل الكولونيالية وأن عذابه الحالي لا يمكن فصله عن العمليات الإمبريالية» (٣٦:١٩٧٦). إن الكولونيالية والإمبريالية ليستا مجردتين بالنسبة لسعيد؛ «إنهما تجربتان دقيقتان وشكلان للحياة يكاد يكون لهما وجود مادي لا يطاق» (٣٦:١٩٧٦). هذه ملموسية استُثمرت في الجغرافيا المحلية والصراع على تمثيلها، إنها الواقع المحلي الذي بقي مفارقياً في عمل سعيد منذ أن نفي عنه أغلب حياته.

يؤمن سعيد، أن أغلب المؤرخين الثقافيين والباحثين الأدبيين قد فشلوا في ملاحظة التدوين الجغرافي والتخطيط النظري ورسم الخرائط للمقاطعة في الرواية الغربية والكتابة التاريخية والخطاب الفلسفي. هذا التخطيط وثيق الصلة خصوصاً في التأكيد على الهيمنة الثقافية.

ثمة أولاً سلطة الملاحظ الأوربي - السائح، التاجر، الباحث، المؤرخ، الروائي. ثم بعد ذلك السلطة المتسلسلة للفضاءات التي بوساطتها يُرى المركز المتمدن، وتدريجياً، الاقتصاد المدني معتمداً على نظام السيطرة للمقاطعات في ما وراء البحار، والاستغلال الاقتصادي، ورؤية ثقافية - اجتماعية؛ بدون هذه لن يكون من الممكن أن يعم الاستقرار والازدهار في «الوطن» ... (١٩٩٣:٦٩)

هذا الاتكاء على المقاطعات المستعمَرة لا يمكن التأكيد عليه كثيراً. ما يقع ضمن «الفضاءات» الاجتماعية والثقافية هي «المقاطعات والأراضي والحقول الجغرافية الخاضعة للسلطة الكولونيالية والأساسيات الجغرافية الفعلية» المتنازع عليها من قبل الإمبريالية، ذلك لأن الملكية الجغرافية للأرض هو ما تسعى الإمبراطورية إليه. «إن الإمبريالية والثقافة المصاحبة لها يقران بأولوية كل من الجغرافيا والأيديولوجيا حول بسط السيطرة على المقاطعات» (١٩٩٣:٩٣).

في كل الأمثلة عن مظهر الإمبريالية في المنتجات الثقافية كالروايات، «تتلازم حقائق الإمبراطورية مع الملكية المسندة، للأطراف البعيدة وأحياناً المجهولة، ومع البشر الغريبي الأطوار والمرفوضين مع الثروة المتزايدة أو النشاطات الموهومة كالهجرة وجمع المال والمغامرة الجنسية» (١٩٩٣:٧٥). إن

أولئك الذين يعيشون في تلك الأطراف القصية من العالم، الذين هم بالتأكيد من الناس أنفسهم، يُنظر إليهم فقط (عندما لا يحط من قدرهم على أنهم «بدائيين» أو «آكلي لحم بشر») على أنهم غائبون في الظل عند حافات الوعي الأوربي. وتعمل القراءة الطباقية على منح الحضور لأولئك الغياب.

رواية «مانسفيلد بارك» لأوستن

أشهر مثال على التحليل الطباقي لسعيد هو في قراءته لرواية جين أوستن «مانسفيلد بارك»، التي يقود فيها غياب السير توماس بيرترام عن مانسفيلد بارك، وهو يزمع الذهاب إلى مزارع أنتيغو التي يملكها، إلى عملية انحلال أرستقراطية ولكنها مقلقة بين الشباب الذين بقوا تحت الرعاية المنحلة للسيدة بيرترام والسيدة نوريس. إحساس متدرج بالحرية وغياب القانون يوشك أن ينتج في عرض لمسرحية عنوانها «نُذُر العشاق» حين يعود السير توماس ويعيد الأمور إلى نصابها، مثل «كروسو يعيد ترتيب الأشياء»، أو مثل «بروتستانتي مبكر يلغي كل آثار السلوك الطائش» (١٩٩٣:١٠٤). إن القراءة الطباقية هي التي تجلب واقع أنتيغو إلى الأمام في هذه العملية. نحن نفترض أن السير توماس فعل الشيء نفسه لمزارعه في أنتيغو، إذ يتمكن إجرائياً وبعزم في فرض السيطرة على ملكيته الكولونيالية بإحساس لا يرقى إليه الشك بخصوص نفوذه:

تُزامن أوستن هنا، بوضوح فائض أكثر من أي مكان آخر في أعمالها الروائية، بين ما هو بيتي مع النفوذ الدولي، لتوضح أن القيم مترافقة مع الأشياء العالية كسيادة الكاهن والقانون والمِلكية التي لابد أن تتأسس بقوة في قاعدة فعلية للحكم أو لملكية مقاطعة. إنها ترى أن السيطرة والتحكم

بمانسفيلد بارك تعني السيطرة والتحكم بممتلكات الإمبراطورية بقبضة قوية، ولا نقول باتحاد حتمي معها. ما الذي يؤكد السكون العائلي والتناسق الساحر للفرد هي الإنتاجية والتدريب المنضبط للآخر. (١٩٩٣:١٠٤)

إن حضور مانسفيلد بارك هنا استعاري وكنائي عن الممتلكات الكولونيالية للسير توماس، الذي من دونه كان من غير الممكن تشغيل الحياة المنتظمة للبارك، ناهيك عن الممتلكات في ما وراء البحار.

وتعرض فاني برايس، إبنة الأخ الفقيرة، والطفلة اليتيمة، الشخصية الكاملة والمفضلة للسير توماس، وتكسب تدريجياً موقفاً متفوقاً على أقاربها الأشد ثراءً. ولكن حين تجبر على العودة إلى موطنها في بورتسماوث، نجد ارتباطاً أشد توطداً بالإمبراطورية. إن عودتها هي إعادة اكتشاف للحدود وللقيود والوضع الرديء والروح الدنيئة التي يخلفها الفقر. وتكون الرسالة إمبريالية: «كي تحصل على حقك في مانسفيلد بارك عليك أولاً أن تترك موطنك كنوع من البضاعة المنقولة ... ولكنك بعد ذلك لديك الوعد بالثروة المستقبلية» (١٩٩٢:١٠٦). إن حركة فاني هي نسخة مصغرة لحركات كولونيالية أكبر للسير توماس الذي ورث ممتلكاته.

على أية حال، في قراءة الرواية، ثمة حركة مطابقة لتلك التي تبحث عن وثاقة مرجعية الممتلكات الكولونيالية. بينما مرجعيات أنتيغو تكشف المظاهر المخفية لاعتماد الثروة البريطانية على ممتلكاتها في أعالي البحار. ثمة أيضاً، كما يقول سعيد، حاجة لفهم السبب الذي دعا أوستن لأن تمنح أنتيغو مثل هذه الأهمية. أرادت بريطانيا وفرنسا، بدرجة أقل، أن تطيلا عمر إمبراطوريتيهما وتجعلانهما مثمرتين دائمتين، وكانتا تتنافسان في هذا

المشروع. لذلك فإن الممتلكات الكولونيالية البريطانية في زمن جين أوستن كانت ميداناً محتدماً للتنافس الأنكلو-فرنسي إذ أن كلاً من الإمبراطوريتين تسعى للهيمنة على صناعة السكر (١٠٧:١٩٩٣).

إن أنتيغو أوستن ليست مجرد طريقة في وضع العلامات على الحدود الخارجية للتحسينات المنزلية لمانسفيلد بارك أو أنها وهم لـــــ «للمغامرة التجارية لكسب أرض في أعالي البحار لتكون مصدراً للثروة المحلية». إنها طريقة في الدلالة على «نزاعات الأفكار، الصراعات مع فرنسا النابليونية، وعي بالاقتصاد الزلزالي والتغير الاجتماعي خلال الفترة الثورية من تاريخ العالم» (١١٢:١٩٩٣). فضلاً عن ذلك، تنال أنتيغو مكانة محددة في الجغرافيا الأخلاقية لأوستن، إذ لم تكن عائلة برترام لتكون لولا تجارة العبيد والسكر والطبقة الكولونيالية التي تبني المستعمرات.

نتيجة القراءة الطباقية يغدو من غير الممكن أن تحجر الرواية في القانون العام لـ «الروائع الأدبية الكبيرة». فمثل هذه القراءة، على الرغم من أنها واحدة من قراءات كثيرة، قد غيرت وإلى الأبد الطريقة التي من الممكن أن تقرأ بها الرواية. تفتح رواية «مانسفيلد بارك» بثبات، ودون تطفل، مدى واسعاً للثقافة الإمبريالية البيتية بدونها ما كان للكسب البريطاني اللاحق للمقاطعة أن يكون ممكناً» (١١٤:١٩٩٣). لكن بنية الموقف والمرجع الذي يسند الرواية ما كان من الممكن التوصل إليه دون قراءة الرواية نفسها بروية. ولعمل ذلك،

«بإمكاننا أن نحس كيف أن الأفكار حول الأجناس المتطفلة والمقاطعات كانت تدار من قبل كل من الإدارة التنفيذية الأجنبية، البيروقراطية

الكولونيالية، والاستراتيجيين العسكريين ومن قبل قراء الروايات المثقفين الذين يثقفون أنفسهم بالأشياء الدقيقة للتقييم الأخلاقي والتوازن الأدبي والنهاية الأسلوبية». (١١٤:١٩٩٣)

الوحدة الثقافية للإمبراطورية

بينما تسمح لنا القراءة الطباقية برؤية العملية الإمبريالية في نصوص محددة، فهي أيضاً تفتح التداخل الكلي تقريباً بين الممارسات السياسية والثقافية في الإمبريالية العالمية. أحد المظاهر المدهشة للموضوع هي «كيف اشتركت الثقافة في الإمبريالية وهي رغم ذاك تكاد تكون قد اعتذرت عن دورها» (١٢٨:١٩٩٣). الإمبريالية نفسها أصبحت عقيدة لها مناصريها النشطين بعد سنة ١٨٨٠، على أن مناصري ورجال الدعاية للإمبراطورية خلال هذا الوقت صاغوا لغة «كان لصورها عن النماء والخصوبة والتوسع، وكان لبنيتها الغائية عن التملك والهوية وكذلك التمييز الأيديولوجي بين «نحن» و«هم» قد نضجت من قبل في مكان آخر - في الرواية والعلم السياسي والنظرية العرقية وكتابة الرحلات» (١٢٨:١٩٩٣). لذا، خلال ظهور الدعوة العلنية للإمبريالية أُعلنت حتى أشد التوكيدات على الهيمنة هستيرية وإثارة للتساؤل على أنها حقائق مقبولة فعلياً وعلى نحو شامل. ترشحت هذه النوايا في هذا الوقت عبر الثقافة نفسها.

عندما تاق الشكل الثقافي أو الخطاب إلى الكمال أو المطلق، عندما افترض شموليته، كان هذا من المعتاد لأن مزاعمه الثقافية كانت مسندة بإظهار واضح تماماً للسلطة السياسية. مثل هذه المادة الدقيقة التي تربط بين الثقافة والسلطة قد حددت من قبل ف. ج. كيرنان في تحليل لقصيدة

تنيسون «أناشيد الملك»، التي تكشف عن المدى المتأرجح للحملات البريطانية فيما وراء البحار، التي تؤدي كلها إلى التعزيز أو اكتساب ربح الملكيات الخاصة، التي كان تنيسون «شاهداً عليها أحياناً أو مرتبطاً بها أحياناً أخرى» (١٩٩٣:١٢٧). كان الفكتوريون شهوداً لعرض للقوة البريطانية لم يسبق له مثيل في هذا الوقت، لذلك كان من «المنطقي ومن السهل أن يعرِّفوا بأنفسهم بهذه القوة بهذه الطريقة أو تلك» (١٩٩٣:١٢٧) ماداموا قد تعرفوا من قبل على بريطانيا من الداخل. عندما يتحدد موضوع الإمبريالية بصراحة من قبل شخص مثل كارلايل، «إنها تجمع إليها بالتبني عدداً هائلاً من الموافقات، لكنها في الوقت نفسه أنماط ثقافية ممتعة، كل واحدة منها لها تأثيراتها ومتعها ومميزاتها الشكلية» (١٩٩٣:١٢٨). هذه الشبكة من التبنيات تصبح مستودعاً لمدى من الادعاءات الواضحة حول بريطانيا والقوة البريطانية التي تنوي عزل الثقافة عن المطابقة الجلية بالإمبريالية.

يقوم سعيد بعمل قائمة منتظمة للحقول المختلفة التي يؤخذ فيها على أن السلطة الإمبريالية شيء مسلم به بالطريقة التي تقرر بالنتيجة طبيعة الملاحظات والاعتقادات السائدة في خطابات متعددة. فثمة:

- رابط بين الجغرافيا والانطولوجيا (ص ١٣١) حينما يعد التفريق الانطولوجي بين الغرب وباقي أجزاء العالم شيئاً مسلماً به؛
- تعزيز منظم للتفكير العرقي؛
- بحث تاريخي يتقبل الهيمنة الفعالة للعالم من قبل الغرب على أنها فرع دراسي مقرر مبدئياً؛
- تصبح هيمنة الغرب ذات تأثير فعال مشتبك في بنى الثقافة الشعبية

والرواية وبلاغة التاريخ والفلسفة والجغرافيا، ولها التأثير المادي على بيئة البلدان المستعمَرة وعلى إدارة وعمارة المدن الكولونيالية وظهور النخب الإمبريالية الجديدة والثقافات وتفرعاتها؛

- بعد ذو فعالية خلاقة جداً للسيطرة الإمبريالية رأى الخطابات الاستشراقية والافريقانية والأمريكانية تشتبك داخل وخارج الكتابة التاريخية والرسم والرواية والثقافة الشعبية.

عايدة فيردي

على الرغم من العلاقات العميقة بين الرواية والإمبريالية البريطانية، فإن بنية الموقف والمرجع التي تخترق النشاط الثقافي، ومن هنا توفر التبرير الواضح للإمبريالية، من الممكن العثور عليها في التنوع الكبير للأشكال الثقافية الأوربية. القراءة الطباقية تتدخل في تلك «المعايير الثابتة بجلاء ولا يمكن اختراقها الموجودة في الجنس الأدبي والتكرار المنظم والقومية أو الأسلوب» (١٩٩٣:١٣٤): وهي المعايير التي تفترض أن الثقافة الغربية مستقلة تماماً عن باقي الثقافات وعن «السعي العالمي نحو السلطة والهيمنة والامتياز والتسلط» (١٩٩٣:١٣٤). حيثما نظرنا في الثقافة الأوربية للقرن التاسع عشر، نجد شبكة كثيفة خاصة من التبنيات للعملية الإمبريالية.

أوبرا «عايدة» لفيردي مرادفة بالفعل لـــ «الأوبرا العظيمة». فقد ذاع صيتها واشتهرت إلى حد كبير، إذ عرضت، مثلاً، أكثر من أي أوبرا تعرض من قبل فرقة أوبرا ميتروبوليتان نيويورك. تثير «عايدة» أسئلة معقدة حول «ما يربطها إلى لحظتها التاريخية والثقافية في الغرب» (١٩٩٣:١٣٥). مثل

الروايات الشهيرة، تظهر الأوبرا لتقيم في خانة الفن الرفيع، الذي نادراً ما تناقش طبيعة مادته من قبل جمهورها. لكن خصوصيات «عايدة» «موضوعها ونظامها وعظمتها البارزة ومؤثراتها النظرية والموسيقية المثيرة، وموسيقاها الفائقة التطور وموقفها المحلي المحدد ومكانتها الغريبة في أعمال فيردي» (١٩٩٣:١٢٧)، تتطلب وفقاً لسعيد قراءة طباقية يمكن أن تفهم هجينيتها الراديكالية وموقعها في كل من تاريخ الثقافة وتجربة الهيمنة على الأقاليم في ما وراء البحار. «تجسد «عايدة» كونها شكل من الذاكرة الجمالية عالي التخصص، وكما كان الهدف منها، تسلط النموذج الأوربي على مصر في لحظة من تاريخها في القرن التاسع عشر» (١٩٩٣:١٥١). التقييم الطباقي يكشف عن «بنيتها في المرجع والموقف»، »شبكة من التبنيات والترابطات والقرارات والاشتراكات، التي من الممكن قراءتها على أنها تترك مجموعة انطباعات شاحبة في نص الأوبرا المرئي والموسيقي» (١٩٩٣:١٥١).

إن قصتها، مثلاً - عن بطل مصري يقود حملة ناجحة ضد قوة أثيوبي تثبت خيانته، ويحكم عليه بالموت فيموت بالاختناق - تذكر بتنافس القوى الإمبريالية في الشرق الأوسط. على الرغم من شكوك بريطانيا بخطط الحاكم المصري الخديوي إسماعيل حول أثيوبيا، فقد شجعت تحركاته في شرق أفريقيا من أجل قطع الطريق على طموحات الفرنسيين والإيطاليين في إثيوبيا والصومال. من وجهة النظر الفرنسية، مثلت «عايدة» مخاطر سياسة القوة المصرية الناجحة في أثيوبيا.

فضلاً عن ذلك، أدت طموحات إسماعيل الحداثية إلى انشطار القاهرة إلى «مدينة قومية» قروسطية دونما أسباب للراحة، ومدينة كولونيالية

حاولت أن تضاهي المدن الأوربية الكبيرة. ودار الأوبرا نفسها قد بنيت في الخط الذي يقسم ذينك المدينتين، وأن الهوية المصرية لعايدة كانت جزءاً من الواجهة الأوربية للمدينة الجديدة، التي ليس ثمة ملائمة بينها وبين القاهرة. كان تفويض «عايدة» لافتتاح دار الأوبرا ترفاً أُشتري بالدين من أجل جمهور ضئيل، أغلبه من الأوربيين، الذين كانت متعتهم عرضية إزاء أهدافهم الحقيقية، وهي توفير الضمانات لخطط إسماعيل التحديثية. ولذلك تستدعي الأوبرا، «لحظة تاريخية دقيقة وشكلاً جمالياً مؤرخاً بدقة، وعرضاً إمبريالياً صمم للتغريب ولفرض جمهور أوربي يكاد يكون خالصاً (١٩٩٣:١٥٦). وهذا شيء بعيد عن مكانه في الخزين الفني الأوربي اليوم، ورغم ذاك، تبقى الإمبراطورية في الانعطاف، والآثار، تُقرأ وتُرى وتُسمع» (١٩٩٣:١٥٧).

من السهل، طبعاً، نسيان المظاهر السيئة لما يجري «هناك» لو انتمى الإنسان للثقافة المتسلطة. وهذا بالتأكيد مظهر دقيق لاشتراك الثقافة الأوربية في العملية الإمبريالية. إن أيديولوجيتها في الشمولية وطموحاتها في المركزية والقيمة الأوربية جعلتها سهلة الانقياد في إخفاء تلك السياسة الإمبريالية في القوة التي تستمد منها الدعم. إن «عايدة» خصوصاً نموذج جيد للطريقة التي جردت الأشكال الثقافية الأوربية أنفسها من أية علاقة واضحة بعالم إبداعها، وهي تفترض أساطير التسامي التي التصقت بالأعمال الكلاسيكية للفن الغربي.

«كيم» لكبلنغ

تقع فائدة القراءة الطباقية في قابليتها على كشف ما يعول عليه النص

وما يصادق عليه من بنى سياسية ومؤسسات إمبريالية عبر مفاتيح لولا ذلك لبقيت خفية. وعلى أية حال، مثل هذه القراءة عليها أن تعمل بأسلوب مختلف قليلاً في عمل ريديارد كبلنغ «كيم»، ذلك لأن حضور الإمبراطورية مفضوح وعلني جداً هنا. رغم ذاك توفر الطباقية رؤيتين أساسيتين. أولاً، أن كبلنغ لا يكتب فقط من وجهة نظر الأبيض في مستعمرة، بل من وجهة نظر «نظام كولونيالي كبير اكتسب اقتصاده ووظيفته وتاريخه منزلة الحقيقة الفعلية للطبيعة» (١٩٩٣:١٦٢). ثانياً، كتبت «كيم» في وقت محدد من التاريخ، حين كانت العلاقة بين بريطانيا والهند في تغير. ومن هنا فإن القراءة الطباقية تسبر عميقاً في السياق الكولونيالي للرواية، ليس لمجرد أن توضع في السياق، بل لتبين كيف أن عمليات محددة لموضوعاتها وبنيتها تنبثق وتنعكس من تلك الشروط التاريخية المحددة. يقول سعيد «إننا في الحقيقة مخولين لنقرأ «كيم» بوصفها رواية تعود إلى روائع الأدب العالمي، لكننا، وبالمنطق نفسه، لابد لنا أن لا نبطل العلاقات التي (فيها) من جانب واحد» (١٩٩٣:١٧٥).

مثال واحد على مثل هذه العلاقة هي الذكورة الغامرة للرواية، التي قد تبدو ميزة ليست بالغريبة لكتاب كتب في منعطف القرن العشرين، لكنها التي في «كيم» إشارة إلى الأهمية الخاصة لإمبراطورية ذات استعارات ذكورية في الرياضة والمنافسة. الاستعارة المهيمنة من هذا النوع في «كيم» هي «اللعبة الكبيرة» للمهمة الإمبريالية، لعبة الذكاء الإنكليزي في الهند. يقول كيم «أن تكون منزعجاً دائماً من قبل النساء، معناه أن تكون معاقاً عن اللعب في اللعبة الكبيرة، التي أفضل من يلعبها الرجال وحدهم» (١٩٩٣:١٦٥). إن الارتباطات بين عمليات «الخدمة السرية» وهذه الاستعارة الرياضية وثيقة

الصلة بالموضوع خصوصاً بالنسبة لدور الإمبراطورية في الهند ولكنها أيضاً تتوافق مع أهداف معاصر كبلنغ، بادن باول، الذي «يبلغ مشروعه عن السلطة الإمبريالية الذروة في بنية الفتى الكبير سكوت وهو يحصن جدار الإمبراطورية» (١٩٩٣:١٦٦)، هذا المشروع هو مثال خاص على أهمية صور المحاولة الرياضية الرجولية للإمبراطورية.

الرؤية الطباقية الأخرى أن بالنسبة لكبلنغ ليس ثمة صراع بين تعاطفه الشديد مع الهند والهنود وإيمانه بصحة وفعالية الحكم البريطاني. بينما يقترح أدموند ولسون أن القارئ قد يتوقع أن «كيم» سيرى عاجلاً أو آجلاً أنه «يسلم أولئك الذين يعدهم دائماً شعبه إلى عبودية الغزاة البريطانيين» (١٩٩٣:١٧٥)، ويرد سعيد بأن مثل هذا الصراع قد يبدو غير محسوم في الرواية لأنه ببساطة ليس ثمة صراع، فبالنسبة له كان أفضل قدر للهند أن تحكمها إنكلترا. «ليس ثمة موانع ذات قيمة لوجهة نظر العالم الإمبريالي التي يتبناها كبلنغ، بقدر ما ثمة موانع ضد الإمبريالية بالنسبة لكونراد» (١٩٩٣:١٧٦).

لذلك، فإن روايته تظهر مفارقات «طباقية»على الرغم من حضور موضوعات إمبريالية واضحة. مثال ذلك، «التمرد الهندي» كان الكارثة التي رأبت الصدع بين الإدارة البريطانية والسكان الهنود إلى الأبد. فأن لا يشعر الهندي بالمقت الشديد للانتقامات البريطانية سيعد ذلك شيئاً غير عادي، رغم ذاك فلدى كبلنغ طبيب بيطري عجوز يخبر كيم ورفيقه أن «الجنون أكل الجيش» الذي اختار قتل زوجات السيد (الصاحب) وأطفاله. ثم جاء السادة من البحر ووبخوهم على نحو محدود جداً» (١٩٩٣:١٧٨). من الواضح، أن هذه النظرة البريطانية المتطرفة للتمرد تغادر عالم التاريخ وتدخل في

«العالم الإمبريالي العدواني، الذي يكون فيه المواطن جانحاً بطبعه، الأبيض صارم ولكنه حاكم أخلاقي وأبوي» (١٩٩٣:١٧٨). لم يفشل كبلنغ في أن يرينا عالمين في صراع، «فقد عمد على أن يقدم لنا فقط عالماً واحداً، وتغاضى عن أية فرصة تظهر الصراع بينهما» (١٩٩٣:١٧٩). وتحدث الحالة نفسها عندما يجعل كبلنغ أرملة كولا تعلق، عندما يخب مدير شرطة المقاطعة بحصانه، بأن «هذا هو نمط مراقبة العدالة. إنهم يعرفون البلاد وعاداتها» (١٩٩٣:١٧٩)، وهي طريقة كبلنغ في «إظهار أولئك المواطنين وهو يتقبلون الحكم الكولونيالي مادام هو النمط الصحيح. من الناحية التاريخية كان هذا دائماً هو ما تفعله الإمبريالية الأوربية لتجعل من نفسها سائغة لنفسها» (١٩٩٣:١٨٠).

يقترح سعيد، لذا إن قرأنا «كيم» بالأساليب المعتادة، على أنها مغامرة لفتى أو غني وبانوراما تفصيلية جميلة للحياة الهندية، فنحن لم نقرأ فعلاً الرواية التي كتبها كبلنغ (١٩٩٣:١٨٠). إن المنهج الذي أنشأ فيه الحكم البريطاني أسطورة بقاءه كانت لخلق تلك الأوهام عن التصديق، مثل مرآة تعكس عقيدتها في المهمة الحضارية. وكما يقول فرانسس هوتجنز «اختلقت هند خيالية لم تحتو على عناصر التغير الاجتماعي أو التهديد السياسي» (وردت لدى سعيد ١٩٩٣:١٨٠). هذا لا يعني، بالطبع، أن كبلنغ قد لفق بوعي رؤية إعلامية عن الهند. بل بالأحرى أن إيمانه العميق بقيمة الحكم البريطاني والهيمنة الإمبريالية على السرد القصصي، قد اتفقت على خلق تلك الهند المتخيلة بالنسبة للأوربي والهندي على السواء. والامتداد لهذا الموقف المتناقض يمكن أن يوجد في القولبة الاستشراقية البعيدة المدى لصورة الهنود، فكما لم يفلح كبلنغ في تخيل «هند في خضم تغيرات التاريخ

«خارج» السيطرة البريطانية، فلم يستطع تخيل الهنود الذين من الممكن أن يكونوا مؤثرين وجادين في ما يعده هو والآخرون من معاصريه مهن غربية على وجه الحصر» (١٩٩٣:١٨٥).

ولكن، في الوقت نفسه، فإن الطاقة والتفاؤل في الرواية تعزلها عن الكتابة الأوربية في تلك الفترة، التي ارتأت الإسهاب في الكتابة عن «انحطاط الحياة المعاصرة، وانقراض كل الأحلام عن الإثارة والنجاح والمغامرة الغريبة» (١٩٩٣:١٩٢). فعلى العكس من ذلك، تبين «كيم» كيف أن المغترب الأوربي، الذي لا شيء يعيقه، يمكنه التمتع بحياة ذات »تعقيد موفور» في الهند، وغياب العراقيل التي تمنع هذه المتعة يعود إلى تصورها الإمبريالي (١٩٩٣:١٩٢). وكذلك، زخرفة الرواية واتساعها الفضائي الذي يتناقض على نحو ملحوظ مع البناء «الصارم زمنياً ولا يلين للروايات الأوربية المعاصرة له». في «كيم»، لا يبدو أبداً أن الزمان يكون عدواً للرجل الأبيض لأن الجغرافيا نفسها تبدو مفتوحة جداً وتسهل فيها حرية الحركة (١٩٩٣:١٩٣).

كل التكافؤات الضدية والتناقضات في الرواية تظهر من قبولها الذي لا جدال فيه لفعالية الحكم البريطاني. إن «كيم» ليست دفاعاً إمبريالياً بسيطاً ولا عمى ساذجاً على الرغم من أنها بانوراما عن الهند مزخرفة ببذخ. إنها الإدراك لـــ:

للعملية التراكمية الكبيرة، التي تصل في أواخر سنوات القرن التاسع عشر إلى لحظتها الأخيرة قبل استقلال الهند: فمن ناحية، مراقبة وسيطرة على الهند؛ ومن ناحية أخرى، انتباهة حب ودهشة بكل تفصيل فيها. (١٩٩٣:١٩٥)

لذا، فالرواية ليست كراسة سياسية، بل انشغال بهند أحبها كبلنغ ولكنه لم يستطع أن يمتلكها. هذه هي بؤرة معنى الكتاب، ذلك لأن «كيم» وثيقة كبيرة بالنسبة للحظتها الجمالية، معلم في طريق الاستقلال الهندي (١٩٦:١٩٣).

«غريب» كامو

ألبير كامو هو الكاتب الذي اُختيرت أعماله كاملة ضمن القانون العام للأدب الأوربي المعاصر الذي بقيت حقائق الاستعمار الفرنسي للجزائر، تلك الحقائق التي من الممكن قراءتها طباقياً في الروايات، بقيت ذات دلالة من خلال غيابها في كتاباته. إن عمله يقرأ كالعادة وكأن الجزائر غير موجودة، أو أن الموقع ليس مهماً. ولكن، لقراءة «الغريب»، مثلاً، بوصفها تعليقاً على فرنسا تحت الاحتلال النازي هو أن تدمج الكثير مما تخفيه الرواية من حقائق الموضع والجغرافيا. على الرغم من أن النقد الغربي يوشك أن:

يؤمن أن كامو يمثل الوعي الفرنسي المشلول على نحو مأساوي فيما يخص الفاجعة الأوربية قرب واحد من حدودها الفاصلة ... مادام عمله يلمح بوضوح إلى الجزائر، فإن اهتمام كامو العام ينصب في الحالة الحقيقية للشؤون الفرنسية- الجزائرية، وليس تاريخها. (١٩٩٣:٢١١)

على أن الموضوع الجزائري يبدو تصادفياً بالنسبة للموضوعات الأخلاقية الملحة التي تناقشها الروايات بدقة، وأن رواياته مازالت تُقرأ «كونها حكايات رمزية عن الحالة البشرية» (١٩٩٣:٢١٢). وقضية أن ميرسو يقتل عربياً، أو أن العرب يموتون ب «الطاعون» – من المؤكد أنها قضية وجود العرب، حتى

في حالات الوجود دون أسماء في الروايات - تبدو تصادفية. ولكن هذا الحذف الفعلي هو الذي يقترح ما يمكن أن تكشف عنه القراءة الطباقية: بأن الروايات التي تمنح تفصيلاً متمهلاً حول عملية الغزو الإمبريالي الفرنسي تلك التي بدأت عام ١٨٣٠ واستمرت خلال حياة كامو، من المؤكد أنها تبلورت في تركيب النصوص نفسها (١٩٩٣:٢١٢). إن كتابته «عنصر في الجغرافيا السياسية للجزائر التي خُططت على نحو منهجي» (١٩٩٣:٢١٢). ففي الوقت الذي كانت فيه بريطانيا تغادر الهند، نجد أن كامو يُظهر حساسية كولونيالية «متأخرة على نحو غير معتاد»، مستمراً في تمثيل دور الإمبريالية التي ولى عهدها.

إن المطابقة بين كيفية دمج كامو لكل من السكان العرب والأساس الفرنسي المنغمر في رواياته، والطرق التي تصف بها الكتب المدرسية الكولونيالية الفرنسية ملفت للانتباه. تسرد الروايات والقصص القصيرة، بمعنى ما، نتيجة نصر كسب من السكان المسلمين المسالمين الذين هلك عشرهم. من خلال «تثبيت وتعزيز الأولوية الفرنسية. لا يناقش كامو ولا يعارض حملة الهيمنة التي شنت على المسلمين الجزائريين منذ مائة عام (١٩٩٣:٢١٩). من هنا، فإن كتاباته «تركز التقاليد والمصطلحات والاستراتيجيات الاستطرادية عن الملاءمة الفرنسية للجزائر» (١٩٩٣:٢٢٣). من المحتم، أن سرديات كامو «تحتوي على الحيوية السلبية، التي تنجز فيها الجدية البشرية التراجيدية للجهد الكولونيالي آخر تفسير كبير قبل أن يصيبها الخراب. إنها تعبر عن اليباب والحزن الذي لم نزل لا نفهمه تماماً ولم نُشفى منه» (١٩٩٣:٢٢٤).

إن انتباه سعيد لحضور سياسة الإمبريالية ضمن الأدب والموسيقى الذي يخص القوى الإمبريالية قد أشاع الفوضى عند بعض النقاد ليتهموه بالتطرف إزاء الثقافة الغربية، ونقص مطابق في الانتباه لثقافة المجتمعات المستعمَرة. يتغافل هذا الاتهام عما يقوله سعيد تكراراً أنه في «الاستشراق»، مثلاً، اهتم أساساً في عملية الهيمنة الثقافية. كتاب «الثقافة والإمبريالية» يعوّض، على أية حال، غياب تلك الثقافات المقاومة للإمبريالية التي انتشرت عبر الإمبراطوريات الأوربية المختلفة. لكن الميزة الحاسمة للقراءة الطباقية أنها تكشف الالتباس والتداخل بين الإمبريالية والمقاومة ضدها. هذه هي قيمة الطباقية، لأنها تمكن الناقد من أن يتحرى عن الطباقية الراسخة للسلطة والمقاومة العاملة ضمن العالم المستعمَر.

في «كلمة تالية» لطبعة ١٩٩٥ لكتاب «الاستشراق»، كشف سعيد أن الجزء الأكبر من كتابه قد هوجم ل «تخلفه» من الناحية الإنسانية، وتنافره النظري، وعدم تكامله، وربما حتى معالجته العاطفية للقوة»، مضيفاً «وأنا مسرور لهذا!» ولم يقم بأي اعتذار لأن «الاستشراق» «كتاب منحاز وليس ماكنة نظرية» (١٩٩٥:٣٤٠). هذه الانعكاسات، التي هي تقريباً بعد عشرين عاماً من نشر كتاب «الاستشراق» هي مدخل مهم لفهم استراتيجيته للمقاومة ومفتاح للموضوع الكبير التالي لـ «الثقافة والإمبريالية»-التجربة التاريخية لمقاومة الإمبراطورية. وكما يلاحظ سعيد، أنه تحمل الوطأة الكبرى للهجوم الذي يقترح أن عمله لم يرق إلى الوعد بتقديم مقاومة والسبب أساساً متأت من الأسلوب الذي يدرك فيه القوة.

المشكلة المركزية مع أفكار المقاومة هي الدمج التبسيطي للمقاومة مع

المعارضة. وهذا يفترض أن في المنازلة المشحونة والنشطة بين الخطاب الإمبريالي ووعي المستعمَر، السبيل الوحيد للمقاومة هو الرفض. ولكن التحليل ما بعد الكولونيالي قد كشف (أشكروفت:١٩٨٩) أن مثل هذه المعارضة، بعيداً عن إنجاز رفض ناجح للثقافة المهيمنة، تغلق الوعي السياسي للمستعمَر في علاقة ثنائية من الصعب من خلالها تحريك المقاومة الحقيقية. إن أشكال المقاومة التي نالت النجاح الكبير كانت تلك التي عرفت الجمهور الواسع، الذي تسلم الخطاب المهيمن وحوله إلى السبل التي أسست الاختلاف الثقافي ضمن الإقليم المتنقل للإمبريالي. ويحدث مثال على هذا، مثلاً، عندما يكيف كُتاب اللغة الكولونيالية والأشكال الأدبية للدخول في حقل «الأدب» ويبنون واقعاً ثقافياً مختلفاً ضمنه. هذا هو شكل المقاومة الذي يهتم به سعيد، لأن جدلياً هذا هو الشكل الأكثر تأثيراً في العلاقات الثقافية. إن الطباقية تعرف التشابك الراسخ والتبادل، الموقف المضاد المستمر والتفنيد الذي يحدث ضمن الحقل الفعلي للمقاومة الثقافية.

هذا النوع من المقاومة هو الذي يلتقي بعمق مع فكرة سعيد عن الدنيوية. والدنيوية كما يستعملها هي ليست فقط معاكسة لاتجاه النقاد المحترفين نحو التخصص «الثيولوجي-اللاهوتي»، بل تكاد تكون نحو المبادئ اللاهوتية للقومية نفسها. في مقابلة مع جنيفر وايك ومايكل سبرنكلر، يطلق سعيد «مثالية التأويل الدنيوي والعمل الدنيوي» ضد «المشاعر المحتجبة للهوية، وللتماسك القبلي»، وللمجتمع الذي «عُرّف جغرافياً وتجانسياً». يقول سعيد، إن النسيج الكثيف للحياة الدنيوية هو ما «لا يمكن أن يرعى تحت قاعدة الهوية الوطنية أو ما لا يمكن أن يُجعل مستجيباً تماماً لهذه الفكرة الزائفة عن حد جنون الاضطهاد الذي يفصل «نحن» عن «هم»- التي هي

تكرار للنوع القديم من النموذج الاستشراقي» (سبرنكلر٢٣٣: ١٩٩٢). تقترح سياسة التأويل الدنيوي طريقة في تجنب ما يسميه فانون «شراك الوعي الوطني» (١٩٦٤). أحد هذه الشراك هي «بلاغة اللوم» التي يرى سعيد أنها تقوض احتمالية التغير الاجتماعي (c١٩٨٦).

تصبح المقاومة موضوعاً مركزياً في كتاب «الثقافة والإمبريالية»، بينما لم تكن واضحة في عمله السابق. يناقش سعيد أن العلاقة الديالكتيكية قد ميزت بسرعة شديدة انشغال رعايا الكولونيالية بالإمبراطورية. من المؤكد أن المقاومة ضد الإمبراطورية كانت دائماً منتشرة ضمن حقل الإمبريالية، لأن مجيء الرجل الأبيض قد جلب معه نوعاً من المقاومة في كل مكان من العالم غير الأوربي (xii: ١٩٩٣). وحقيقة أنه لم يناقش هذه الاستجابة إزاء الهيمنة الغربية في «الاستشراق» فذلك كان يعني أنه كان يتحمل مخاطرة نفي المقاومة الفعالة عن المستعمَر. إن السلطة الإمبريالية لم تقتحم يوماً «حياة مواطن مثبط الهمة أو كسول من العالم الغير أوربي: ثمة دائماً نوع من المقاومة النشطة و، في أغلب الحالات الغامرة، تنتصر المقاومة في النهاية» (xii: ١٩٩٣). ومن الممكن أن يقرأ زعم سعيد هنا على أنه نموذج لصيغة فوكو بأن «حيثما تكون السلطة ثمة مقاومة». وهو هنا يرغب في مشاركة فوكو. بالنسبة لسعيد، هذا هو لعب فوكو، غياب الالتزام السياسي. فإذا تضغط السلطة وتسيطر وتحسن التصرف،

«فإن أي شيء يقاومها يكون غير مساو لها من الناحية الأخلاقية ولا يكون محايداً ومجرد سلاح ضد تلك السلطة. إن المقاومة لا يمكن أن تكون خصماً بديلاً للسلطة وفي الوقت نفسه تابعة لها، إلا بالمعنى الميتافيزيقي والتافه حتماً.» (سعيد٢٦٤: ١٩٨٣)

إن استراتيجية سعيد فيما يخص المقاومة تنطوي على عملية ثنائية، أمن الممكن أن تشابه وجهي تفكيك الاستعمار في كتاب «الإمبريالية والثقافة». الأول هو استرداد «الإقليم الجغرافي»، بينما الثاني هو «تغيير الإقليم الثقافي» (١٩٩٣:٢٥٢). ومن هنا، فإن المقاومة الأولية التي تتضمن «مقاتلة التدخل الخارجي» قد تم إنجاحها من قبل المقاومة الثانوية التي تشمل إعادة البنية الأيديولوجية والثقافية. بعدها تصبح المقاومة عملية «في إعادة الاكتشاف وفك أسر ما كان مقموعاً لدى المواطنين» بعد أن مرت عليه العمليات الإمبريالية» (١٩٩٣:٢٥٣). إن الدلالة والتوكيد في كلمتي «إعادة وفك» هنا هي «التراجيديا الجزئية للمقاومة، بأنها يجب بدرجة ما أن تعمل على استرداد أشكال قد أُسست من قبل أو على الأقل تأثرت أو ترشحت من قبل ثقافة الإمبراطورية» (١٩٩٣:٢٥٣).

ثقافة المقاومة هذه قد أُستكشفت من قبل سعيد بمعنى قابلية المستعمَر بأن «يعيد الكتابة» للإمبراطورية، العملية التي تعيد بناء العلاقة بين الذات والآخر، والتي يراها تعمل عبر إعادة الكتابة عن النصوص المعيارية مثل «قلب الظلام» لكونراد، و«العاصفة» لشكسبير. إنه يجاور «قلب الظلام»، قصة كونراد عن رحلة عبر النهر إلى عمق ظلام الأدغال الأفريقية، مع روايتي «النهر الوسطي» لنغوغي واثينغو ورواية الكاتب السوداني الطيب صالح «موسم الهجرة إلى الشمال» اللتين تعيدان كتابة العمل الكلاسيكي لكونراد من وجهة نظر المستعمَر. هذان الكاتبان «يحملان ماضيهما معهما» بطرق عديدة: «مثل ندوب لجروح مذلة، مثل تحريض لممارسات عديدة، مثل رؤى محتملة للماضي تتجه نحو المستقبل بعد الاستعمار أعيد النظر بها»، لكن، ما هو أشد قوة، مثل «تجارب عاجلة تتقبل إعادة التأويل والنقل، التي

فيها يتحدث المواطن الذي كان صامتاً من قبل ويتحرك على الإقليم الذي استرد كونه جزءاً من الحركة العامة للمقاومة» (١٩٩٣:٢٥٦).

مثل هذه الكتابات المعيارية تضع الاستراتيجيات المتعالقة للقراءة والكتابة ضمن عملية المقاومة الثقافية، وتكون اعتراضات مؤثرة إذ من غير الممكن تفاديها أو إسكاتها (كما يكون الحال مع الرفض البسيط). وعلى نحو حاسم، فهي ليست فقط جزءاً متمماً للحركة السياسية، ولكنها، بطرق كثيرة خيال الحركة الذي يقودها بنجاح»، لأنها تظهر «قدرة عقلية ورمزية تعيد النظر والتفكير بحقل المعرفة المعرّف لدى البيض وغير البيض» (١٩٩٣:٢٥٦). وإذ يناقش سعيد إعادة التفكير بـ «العاصفة» يلاحظ كيف أن التحليل ما بعد الكولونيالي يقرأ ويعيد كتابة المسرحية من وجهة نظر المسخ «كاليبان»، الذي يستعبده «بروسبيرو»، ويسأله، «كيف تسنى أن تبحث الثقافة لتكون مستقلة عن الإمبريالية وتتخيل في ماضيها؟» (١٩٩٣:٢٥٨).

إنه يرى ثلاثة اختيارات للمشكلة. الأول هو أن تصبح خادماً راغباً في الإمبريالية، «مواطن مخبر». الثاني أن تكون واعياً وتقبل الماضي دون أن تسمح له بمنع تطورات المستقبل. والثالث هو ما يقود إلى الاهلانية (حماية مصالح أهل البلاد الأصليين وتقديمها على مصالح المهاجرين) ويزيد من إقصاء الذات الكولونيالية بحثاً عن الذات الأصيلة قبل الكولونيالية (١٩٩٣:٢٥٨). بينما يحتفي سعيد بالقومية المعادية للإمبريالية التي تبرز من مثل هذا الترتيب الذي تتعرف فيه الذات على شعب خاضع، فإنه يكرر تحذير فانون بأن «الوعي القومي يمكن بسهولة أن يقود إلى الصلابة الجامدة» مع الإمكانية للتحول إلى «شوفينية ورهاب دولي» (١٩٩٣:٢٥٨). ومن أجل تفادي ذلك، من الضروري أن يكون ثمة دمج بين البدائل الثلاثة،

كي يرى كاليبان «تاريخه على أنه مظهر لتاريخ كل الرجال والنساء الخاضعين، واستيعاب الحقيقة المعقدة لموقفه الاجتماعي والتاريخي» (١٩٩٣:٢٥٨).

وكما يلاحظ سعيد، هذه الكتابة المعادة، هي مشروع أشكروفت وجرفث وتيفين في «الإمبراطورية تعيد الكتابة» وسلمان رشدي في «أطفال منتصف الليل». على أية حال، ما هو نقدي في هذه الكتابة المعادة هو كسر الحواجز الموجودة بين الثقافات المختلفة. هذا الجهد الواعي لـ «الدخول في خطاب أوربا والغرب، والتداخل معه، وتحويله، وجعله يقر بالتواريخ المهمشة والمضطهدة والمنسية»، هي حركة قوية للمقاومة التي يصطلح عليها «الرحلة إلى الداخل» (١٩٩٣:٢٦١). أما النقطة الثالثة فهي حركة بعيدة عن القومية الانفصالية نحو المجتمع الإنساني والتحرر الإنساني.

إن تداخل هذه النقاط الثلاث يغدو واضحاً حين ينظر إليه على أنه صيغة تقدمية. فيسعى تجديد المجتمع نحو مساندة المقاومة الثقافية وهو في هذا يمنح القوة لـ «آخر» الإمبريالية. مثل هذه القراءة للتاريخ تنسحب على هذه القوة لكسر الانقسام الثنائي للذات والآخر. ويبلغ هذا الذروة في الحركة نحو التحرر الإنساني بجمع الذات والآخر معاً. هذه الصيغة تنسجم مع توكيدات سعيد على سيادة الهجنة الثقافية وتعدد الهويات، والحاجة إلى قبول واقعها. هذه الحركة الدقيقة الأبعد من المعارضة الثنائية البسيطة «ترفض المداهنات القصيرة المدى للشعارات الانفصالية والانتصارية من أجل حقائق إنسانية أكبر وأكثر سماحة للمجتمع بين الشعوب والثقافات والمجتمعات» (١٩٩٣:٢٦٢). هذا المجتمع بالنسبة لسعيد هو الحرية الإنسانية الحقيقية التي بشرت بها مقاومة الإمبريالية (١٩٩٣:٢٦٢). وهذا

ليس رفضاً تاماً للقومية لأن في تراث س. ل. ر. جيمس (١٩٠١-٨٩)، وفرانز فانون (١٩٢٥-٦١) والقائد الثوري أميلكار كابرال (١٩٢٤-٧٣)، »كانت المقاومة القومية ضد الإمبريالية تنتقد نفسها دائماً» (١٩٩٣:٢٦٤). ما يرفضه سعيد هو الأسلوب الذي تتطور فيه مثل هذه القومية إلى الأهلوية nativism، كما في حالة الـ Negritude (الزنجية الأفريقانية).

كانت الزنجية الأفريقانية احتفالية بالسواد، أن يكون الإنسان أسود، خصوصاً ضمن الثقافة الأفريقية والقيم الأفريقية التي بحثت في إنعاش الماضي الأفريقي السابق للاستعمار. هذه الحاجة إلى بعث ثقافة أفريقية أوجدت من أجل الأمجاد المزعومة هي واحدة من الحاجات التي رفضها فانون. لقد كتب «أن الضرورة التاريخية التي يجد فيها الناس ذوو الثقافة الأفريقية أنفسهم أنهم يميزون مزاعمهم عرقياً ويتحدثون عن الثقافة الأفريقية أكثر مما يتحدثون عن الثقافة القومية سوف يقودهم ذلك إلى ممر مظلم» (فانون١٧٢:١٩٦٤). إن رد فعل فانون كان نتيجة لاهتمامه أن، من خلال التمييز العرقي لإشكالية القمع الثقافي، فإن التحرر الحقيقي قد تلاشى بسبب التركيز على الماضي. وهذا ما يشترك به وول سوينكا، الذي كان لنقده للزنجية الأفريقانية قد أشار إلى كيفية أن الأفريقي في هذا البناء يكون دائماً ثانوياً للأوربي. إن الاحتفال بالسواد بالنسبة لسوينكا بهذه المعاني هو تماماً مثلما يكون ثورياً يكون أيضاً كارهاً للأفريقانية. إن المشكلة مع الزنجية الأفريقانية هي أنها «واقعة في فخ نفسها»، ودورها دفاعي في الأساس، «على الرغم من أن لهجتها كانت حادة، وتركيبها مبالغ فيه واستراتيجيتها عدوانية» (سعيد ٢٧٧:١٩٩٣). وكما أشار سوينكا، مكثت الزنجية الأفريقانية ضمن الصيغة الفكرية المركزية الأوربية فيما يخص

الاختلاف الأفريقي، ولذلك تضع في الفخ مفارقياً تمثيل الواقع الأفريقي في تلك المصطلحات المزدوجة (١٩٩٣:٢٧٧).

مثل فانون وسوينكا، يهتم سعيد بمشكلة التمييز العرقي. وهذا الاهتمام يسوقه إلى رفض الزنجية الأفريقانية. إنه يصف في «الإمبريالية والثقافة» الزنجية الأفريقانية بأنها ظاهرة أهلوية، رابطاً إياها بالمواقف الأخرى المعادية للإمبريالية، كما نجد ذلك لدى ييتس في السياق الأيرلندي. إنه يناقش، فيما يخص الانقسام بين الحاكم والمحكوم، أنها «تدعم التمييز حتى عندما تعيد تقييم الشريك الأضعف أو التابع» (١٩٩٣:٢٧٦). إن إيثار «جوهر ميتافيزيقي مثل *الزنجية الأفريقانية* والأيرلندية والإسلام أو الكاثوليكية معناه التخلي عن التاريخ لماهويات تملك السلطة في قلب البشر ضد بعضهم البعض» (١٩٩٣:٢٧٦). بالنسبة لسعيد، فإن هذه قضية دنيوية مثل كثير غيرها لأن «مثل هذه الماهويات هي تخل عن العالم الدنيوي»، الذي يقود إما إلى نوع من الألفية في الحركات ذوات القواعد الجماهيرية الواسعة، أو إلى انحلال في «جنون خاص محدود، أو إلى قبول دونما تفكير للقوالب والأساطير والأحقاد والتقاليد التي تؤيدها الإمبريالية» (١٩٩٣:٢٧٦). من المهم الإشارة إلى أن سعيداً يرى مثل هذه الماهويات الأهلوية على أنها تخل عن التاريخ، إذ على الرغم من أن التاريخ نفسه صرح سلطوي تأسيسي ذو مركزية أوربية، فإن سلطته الفعلية تجعله خطاباً مهماً لإعادة التفكير وإعادة البناء في استراتيجيات المقاومة ما بعد الكولونيالية.

بالنسبة لسعيد، لابد من ارتقاء الصيغ التبسيطية للماهية العرقية أو القومية حينما تتعرف على دورها في المراحل المبكرة من تشكل الهوية. وهذا ما يمكن أن يتم من خلال «اكتشاف عالم غير مبني على ماهيات متحاربة»

(١٩٩٣:٢٧٧). فضلاً عن ذلك فإن مثل هذا الارتقاء ممكن إن تعرف الإنسان أن الناس لهم هويات متعددة تسمح لهم بالتفكير فيما هو أبعد من هوياتهم المحلية. فيصر سعيد، أن ثمة بدائل للأهلوية، هي رغم الإمبريالية تكون بمثابة مسالك... وفرص مفتوحة للتحرر». ومن المهم، ما يشير إليه سعيد لدى فانون في تعريف التحرر كونه «تحويل الوعي الاجتماعي إلى ما بعد الوعي القومي» (١٩٩٣:٢٧٨).

على أية حال، ينشغل سعيد بفانون ضمن تيار جديد يبحث في وضعه على أنه منظّر عالمي من الممكن أن يُفهم من خلال إشكالية هويته. الناقد الأفريقي الأميريكي هنري لويس غيتس قد انتقد ما يسميه «الفانونية النقدية»، التي ترى في فانون رمزاً لأي نوع من المقاومة السياسية تقريباً، وقد تأتى ذلك من:

«تقارب إشكالية الكولونيالية مع تلك ذات التشكل – الخاضع. مثل محلل نفسي للثقافة، مثل بطل لتعساء الأرض، يكاد يكون شخصاً لا يقاوم بالنسبة للنقد الذي يرى نفسه معارضاً وما بعد حداثي في الوقت نفسه.» (غيتس ١٩٩١:٤٥٨)

في مثل هذه القراءة لفانون، يشير سعيد أن عمل فانون كان يهدف إلى إلزام المدينة بإعادة التفكير بتاريخها تحت ضوء عملية تفكيك الاستعمار. إنه يناقش:

«لا أعتقد أن التحدي المناوئ للإمبريالية الذي تمثل بفانون وسيزر وآخرين مثلهم قد اُستقبل بأية وسيلة: ولم نأخذهم حتى على محمل الجد

بوصفهم نماذج أو صور للجهد البشري في العالم المعاصر. وفي الحقيقة فإن فانون وسيزر ... يطعنان مباشرة بسؤال الهوية والفكر الباحث عن الهوية، المشارك السري للتفكير الأنثروبولوجي الحاضر عن «الآخر» و«الاختلاف». ما كان يريده فانون وسيزر من أنصارهما، حتى في أوج سخونة الصراع، هو التخلي عن الآراء الجامدة عن الهوية المستقرة والتعريف السلطوي لها ثقافياً. كونوا مختلفين، كما يقولون، حتى يكون من الممكن أن يصبح قدركم بوصفكم شعوباً مستعمَرة مختلفاً.» (١٩٨٩:٢٢٤-٥)

ولذلك، تكون النقطة المركزية ليست في فكرة أصولية الثقافة بل في ثقافة تفكيك المستعمَر الذي لم تعد فيه فكرة العرق هي المفتاح: ثقافة تفكيك المستعمَر التي سيتحرر فيها الوعي والنشاط الواعي. كان ذلك مشروعاً ناقشه فانون في «معذبو الأرض» بمعنى خلق الثقافة القومية. بالنسب لفانون، لابد أن تتشكل ثقافة قومية جديدة ولابد أن تتلاشى هيمنة الأيديولوجيا القديمة. بالنسبة لسعيد، أن معرفة بديلة غير قسرية تواجه السرد المهيمن تصبح أساسية. هذه الحاجة لسرد -مقابل هي التي حرّكت سعيد وهي القضية الفكرية الرئيسية التي جاء بها كتاب «الاستشراق». إنه يتساءل «هل يمكن للإنسان أن يقسّم الواقع الإنساني؟»، كما هو بالتأكيد كثيراً ما يبدو منقسماً «إلى ثقافات مختلفة بوضوح وتواريخ وتقاليد ومجتمعات وحتى أعراق، وتبقى النتائج حية على نحو إنساني؟» إن استراتيجية «بقاء النتائج على نحو إنساني» تصبح المفتاح لوجهة نظره عن التحرر الإنساني، التي تعني بالنسبة له تجنب تقريباً الانقسام المحتم للبشرية إلى «نحن» (الغربيون) و«هم» (الشرقيون) (١٩٧٨:٤٥).

يبدأ سعيد في «الرحلة إلى الداخل» بالبحث عن مواقع ممكنة للمقاومة.

على الرغم من الطبيعة المتسيدة والمسيطرة للخطاب المهيمن ثمة قابلية للمقاومة لأنه «مهما اكتملت هيمنة أيديولوجيا ما أو نظام اجتماعي، ثمة دائماً أجزاء من التجربة الاجتماعية تبقى بعيدة عن التغطية والسيطرة» (١٩٩٣:٢٨٩). ووفق الصيغة الفوكوية عن السلطة (التي يصادق عليها جزئياً)، فإن مثل هذه القابلية على المقاومة تكون ذات إشكالية. على أن القدرة على المقاومة، وعلى إعادة خلق الذات على أنها ما بعد كولونيالية ومعادية للإمبريالية، هي مسألة مركزية بالنسبة لسعيد، وإعادة الخلق هذه للذات تحتاج لأن تقرن بتأثير فانون عليه. ذلك لأن بناء الهوية هو الذي ينشئ الحرية، لأن البشر يكونون على ما يخلقونه لأنفسهم، حتى لو يكونوا تابعين للخطابات المضطهِدة. كما يقول فانون، «سيكون الناس قادرين على خلق الظروف المثالية للوجود في عالم إنساني عبر النضال في إعادة مسك الذات وتمحيصها، وعبر التمسك الثابت بحريتهم» (١٩٨٦:٢٣١).

وقد أشار مصطفى مروكي أن «المنطق ومنطق الهوية قد وُجد، بالنسبة لسعيد، من التعارض بين الداخل والخارج الذي يفتتح كل التعارض الثنائي» (مروكي ١٩٩١:٧٠). يعترض سعيد على التماثل بين الثنائيات مثل نحن/هم، أو الداخل /الخارج. على أنه في الوقت نفسه يواجه المشكلة بأن الهوية قد أُنشأت عبر عملية الآخر. كل الثقافات والمجتمعات تبني هوية «من خلال ديالكتيك الذات والآخر، الفاعل «أنا» الذي هو المواطن والمفعول به «هو» أو «أنت»، الأجنبي، الذي من الممكن أن يكون مهدِداً ومختلفاً، هناك» (١٩٨٦:٤٠). إن الهوية شيء حاسم بالنسبة لسعيد لأن هوية شعب تحدد الأسلوب الذي ينضمون فيه المعرفة. كل البشر يرون اختلافاتهم على أنها مسائل تأويل. فمثلاً، أن الافتراض بأن «ثمة ميزة خاصة في الاتجاه

الفرنسي أو البريطاني في القرن التاسع عشر» فذلك يعني أنه «كان ثمة طريقة خاصة فرنسية أو بريطانية في التعامل مع الواقع» (سعيد ١٤٣:١٩٨٠). بالنسبة لسعيد، من الواضح أن تكون الأعمال من أجل قضايا الهوية هي في صلب مشروعه. لا تعرف الهوية عنده السكونية. إنها بالأحرى، ذلك الشيء الذي «يعيد كل عصر ومجتمع خلقه...إنها ما فوق العملية التاريخية والاجتماعية والفكرية والسياسية التي تحدث على أنها نزاع يستغرق الأفراد والمؤسسات» (سعيد ١٩٩٥:٣٣٢). من هنا فإن فكرة أن أية ثقافة يمكن أن تفسر بمصطلحاتها دون أية مرجعية إلى الخارج هي لعنة بالنسبة إليه. إنه يرفض فكرة أن الذين في مركز السلطة لديهم موقعاً متميزاً بإمكانهم من خلاله توجيه تلك المسائل (سعيد ١٩٩٥:١٥).

إن رؤية سعيد الخاصة في الهوية وتشكلها تظهر كيف أن المثقفين من المستعمرات، على الرغم من خطاب الاستشراق، قادرين على أن «يعيدوا الكتابة» عبر تخصيص استراتيجيات مختلفة (اشكروفت:١٩٨٩). إن «الرحلة إلى الداخل» بالنسبة لأولئك المثقفين هي عملية لـــــ «التعامل مع الثقافة المدنية مباشرة، باستخدام التكنيكات والخطابات والأسلحة الدراسية والنقد التي يكتم عليها الأوربي مرة على نحو كلي». إن تخصيصاتهم تنجز الأصالة والإبداع بتحويل «الحقل الحقيقي لفروع المعرفة» (سعيد ١٩٩٣:٢٩٣). من خلال الاشتغال داخل الخطاب الاستشراقي، ينفي هؤلاء المثقفون البنى الاستشراقية التي كانت قد أوعزت إليهم. عبر عملية النفي هذه يكونون قادرين على أن يصبحوا ذواتاً مما يعني أن يكونوا معارضين لمجرد هوية الآخرين التي ورثوها. هذه هي بالتحديد الرحلة إلى الداخل التي قام بها فانون حين كتب عن تجربة الاستعمار من وجهة النظر

الفرنسية، من «داخل الفضاء الفرنسي المنيع هنا الذي غُزي الآن وأعيد اختباره نقدياً من قبل مواطن معارض» (سعيد٢٩٥:١٩٩٣). بالنسبة لسعيد فإن ذلك يتبعه قراءة النصوص من المركز المدني ومن المحيطات الخارجية «طباقياً»: «المسألة هي معرفة كيفية القراءة ... وعدم فصل ذلك عن قضية معرفة ماذا تقرأ. فالنصوص ليست أشياء متلاشية» (٣١٢:١٩٩٣).

هذا التوكيد المهم بأن النصوص ليست أشياء متلاشية، يعكس تأثير جيمباتيستا فيكو على سعيد، وخصوصاً مفهوم أن النصوص هي نتيجة عملية تاريخية وديناميكية؛ وأن للنصوص سياقات. بالنسبة لسعيد، يستقر هذا على «*ما يكون وما يمكن أن يجعل ليكون* في عمل فيكو» (٨٢١:١٩٧٦). ما هو مهم حول النص، بعد ذاك، هو ليس فقط ما يكون هناك ولكن ما يمكن أن يوضع هناك. تسمح الرحلة إلى الداخل نحو تطور النصوص التي تكسر استبداد الخطاب المهيمن. ولكن كي تكون قادراً على فعل ذلك هو أن تعرف العلاقة بين المهيمن والمهيمن عليه. هذا شيء أساسي لأن «التجربة الإمبريالية الكبيرة للقرنين الماضيين هي كونية وشاملة؛ لقد تورطت في كل زاوية من العالم، المستعمِر والمستعمَر معاً» (سعيد ٣١٢:١٩٩٣).

إن تأكيد سعيد على صدمة التجربة الكولونيالية على كل من المستعمَرين والمستعمِرين له تشعبات كثيرة لاستراتيجيته في المقاومة. إنه هنا يستعير مباشرة من مناقشة فانون حول «سقطات الوعي القومي». وهنا تكون قراءة سعيد لفانون حاسمة. إنه يقتبس من فانون الكثير، كما يشير، لأن فانون يعبر بشكل قاطع أكثر من أي أحد «عن التغير الثقافي الهائل من ميدان الاستقلال القومي إلى الميدان النظري للتحرر» (٣٢٣:١٩٩٣-٤). بالنسبة لفانون، من الضروري ليس فقط إعادة خلق الهوية القومية والوعي في

عملية تفكيك الاستعمار بل أيضا المسير إلى ما هو أبعد وخلق وعي اجتماعي في لحظة التحرر. ويصبح الوعي الاجتماعي هو الأكثر أهمية، إذ بدونه، يصبح تفكيك الاستعمار مجرد إحلال هيمنة بأخرى.

في «الثقافة والإمبريالية» يتأمل سعيد أن فانون قد تأثر بالناقد الماركسي جورج لوكاش من خلال قراءة كتابه «التاريخ والوعي الطبقي». هذا الحدس يسمح لسعيد بقراءة العنف لدى فانون كونه «التكوين الذي يهزم مادية الرجل الأبيض بوصفه فاعلاً، والرجل الأسود بوصفه هدفاً» (١٩٩٣:٣٢٦). العنف بالنسبة لفانون، كما يناقش سعيد ذلك، هو «القوة المطهرة» التي تسمح ب «الثورة المعرفية»، التي تشبه عمل الإرادة العقلية اللوكاشية التي تهزم التشظي ومادية الذات والآخر. تستدعى الحاجة لمثل هذا العنف عندما يقرر المواطن أن «على الاستعمار أن ينتهي». بالنسبة لفانون:

«عنف النظام الكولونيالي والعنف المقابل لابن البلد يتوازنان ويستجيبان لبعضهما البعض في سيطرة متبادلة غير اعتيادية ... يقوم عمل المستولي بان يجعل أحلام التحرر غير ممكنة لابن البلد. ويقوم عمل ابن البلد في تخيل كل الإجراءات الممكنة لتدمير المستولي. في خطة منطقية، مانوية (ثنوية) المستولي تنتج مانوية أبناء البلد، نحو نظرية «الشر المطلق في إبن البلد» تستجيب نظرية «الشر المطلق في المستولي».» (وردت عند سعيد ١٩٩٣:٣٢٧)

هذا الاستشهاد له تضمينان مهمان فيما يخص فرضية سعيد عن تأثر فانون بلوكاش. أولاً، ثمة مادية الفاعل والهدف. ثانياً، يكون العنف هو عمل

الإرادة العقلية التي تهزم هذه المادية. يناقش سعيد أن فانون ليس قومياً تبسيطياً يدعو إلى عنف القوة التطهيرية. بل بالأحرى، أن فانون يدرك أن «القومية الأرثوذكسية تتبعت الطريق نفسه الذي شقته الإمبريالية، التي بينما بدت وكأنها تتنازل عن السلطة للبرجوازية الوطنية كانت في الحقيقة توسع سيطرتها». وهذا ما يسمح لسعيد في أن يناقش أن التأكيد على النضال المسلح، لدى فانون. يكون تكتيكياً وأنه كان ينوي «أن يوصل تقريباً الأوربي بابن البلد معاً في اتحاد جديد غير - عدائي وواعٍ ومناهض للإمبريالية» (١٩٩٣:٣٣٠-١).

هذا التأثير اللوكاشي يمكن أن نجده لدى سعيد أيضاً. فبالنسبة له أن فعل الإرادة الذي يهزم هذه المادية هو «إعادة الكتابة» للإمبريالية الثقافية. عبر هذه العملية، لابد أن يوضع نظام جديد «ذو علاقات متحركة بدل تلك العلاقات الكهنوتية المتسلسلة التي ورثت من قبل الإمبريالية» (١٩٩٣:٣٣٠). لذا، فإن جوهر التحرر والانعتاق هو الوعي وإدراك الذات الشاملة، التي هي توحيد للذات والآخر. مثل هذا الاستنتاج ممكن لأن سعيداً يرى فانون ليس مجرد منظّر للمقاومة وتفكيك الاستعمار بل أيضاً منظّر للتحرر.

وناقش بعض النقاد، أن على الرغم من تشديد الانتباه على المقاومة في «الثقافة والإمبريالية»، فإن سعيداً يفشل في الإيتاء بإستراتيجية للمقاومة لأنه «يشدد اهتمامه بالعمل المفيد وغير النظري لناقدة مثل باربارة هارلو، التي يطري على أدبها المقاوم» (جايلدز ووليم١١١:١٩٩٧). مثل هذا الانصراف في نظرية سعيد عن المقاومة يفشل في حساب كل من طبيعة المقاومة التي فُصلت عن «بلاغة اللوم» والطريقة التعميمية التي يراها سعيد تشتغل في المجتمع ما بعد الكولونيالي. على الرغم من أن سعيداً يتبنى

مظاهر معينة من النمـوذج الفوكـوي، فإنـه يرفـض نتيجتـه الإجماليـة. إنـه يتطلب فضاءً ينطلق منه للمقاومة. إن مجاورتـه لفـانون وفوكـو ذات تنويـر خاص. بالنسبة لسعيد، يكون عمل فانون ذا دلالة أشد أهمية لأنه:

«يبحث على نحو منهجي في معالجة المجتمعات الكولونيالية والمتربوليتانية معاً بوصفها كيانات متعارضة ولكنها متعالقة، بينما يتحرك عمل فوكو إلى ما هو أبعد فأبعد عن التقدير الجاد للكليات الاجتماعية، مركزاً بدلاً عن ذلك على الفرد كونه منحل في تقدم متعذر اجتنابه لـــــ «مايكروفيزيائية السلطة«، أي لا أمل في مقاومته.» (سعيد٣٣٥:١٩٩٣-٦)

إن الاستراتيجية السعيدية في المقاومة هي القابلية على القيام ب «الرحلة إلى الداخل»، من أجل إعادة الكتابة إلى الإمبريالية. وهذا ممكن بسبب إمكانية البشر على نفي تجاربهم، كي يتخيلوا عالماً آخر، عالماً أفضل يعمل فيه المستعمِر والمستعمَر نحو التحرر.

تلخيص

إننا لا نستطيع حقاً، حسب وجهة نظر سعيد، فهم سلطة وانتشار الإمبريالية حتى نفهم أهمية الثقافة. الثقافة هي السلطة التي تغير آراء الناس المستعمَرين دون الحاجة إلى أن يلجأ المستعمِر للسيطرة العسكرية.يظهر مغزى الإمبريالية بدقة في نصوص السلطات الإمبريالية، وبنية الموقف والمرجع الذي ليس من الضروري أن تشير إليه هذه النصوص مباشرة.عندما يقرأ القارئ «طباقياً» فإنه يستجيب إلى النصوص من وجهة نظر المستعمَر، هذه البنية للموقف والمرجع قد تُعرض لتبين أن الإمبريالية كانت الشرط المفتاح للوجود الفعلي للثقافة العليا البريطانية. ولكن تماماً مثل أهمية الحاجة إلى تطوير طريقة لقراءة الثقافة العالية هي حاجة المستعمَر والذي أُستعمِر من قبل لأن يطور استجابة مؤثرة للإمبريالية. إن سعيداً صلب فبدلاً من «سياسة اللوم» التي هي من المحتم نظرة إلى الوراء واندحار ذاتي، قد قاوم شعوب ما بعد الكولونيالية بأشد التأثير من خلال استخدام تلك الثقافة المهيمنة، بالركوب في «الرحلة إلى الداخل»، تنويع قوي للعمل الثقافي الهجين الذي يواجه ثقافة مهيمنة دون رفضها ببساطة.

(٥)

فلسطين

الفقدان والتفويض : السفر إلى الداخل

فيما يخص متن الكتابة، فإن انتباه سعيد لفلسطين والإسلام يمثل ربما الجزء الأهم من كل أعماله، رغم أن هذا الجزء يلقى أقل الأهمية من النقاد والمعلقين. بالنسبة للبعض، قد تظهر فلسطين لتضع الخربشات السياسية النزقة لمنظّر ثقافي، على أنها اهتمام منتظم في قضية محلية تبقى في المحيط بالنسبة لأغلب الاهتمامات المؤثرة في نظريته. لكن هذا الموضوع هو المفتاح لديمومة موضوع الدنيوية في تفكيره وكتابته. إن فلسطين تموضع دنيوية سعيد في الدنيا (العالم).

ومثلما لابد للهوية أن تبنى، كذلك على إدوارد سعيد أن يبني نفسه بوصفه ضحية من أجل القيام بـــــ «السفر إلى الداخل»«الضحية» الفلسطينية، الذي يقيم في المدينة المتحضرة على أنه مثقف مشهور وبارز، تتجسد في دنيويته المفارقة الفعلية للهجنة والتطور والإرادة التي تعقّد الهوية الثقافية ما بعد الكولونيالية. ومع ذاك، فعلى الرغم من أن هامشية سعيد لابد أن تُبنى كونها ميزة لسفره، كان من الخطأ أن يُرى هذا كونه مزدوجاً نوعما أو مختلقاً كلياً. إن الإحساس بالفقدان عميق ومتواصل، ولكنه إحساس بالفقدان يبرز منه التفويض. للمرة الثانية نجد الوقت في عمل سعيد، كما في حياته، ينتج الإحساس بالفقدان بالمنفى مسافة التفاوض للمثقف العام؛ إن الخلع يزيد من حدة الصوت النقدي ويحرره.

إن تحول إدوارد سعيد من أستاذ جامعي إلى ناشط فلسطيني من الممكن أن يعود إلى عام ١٩٦٧ عند احتدام الصراع العربي-الإسرائيلي، لأن صدمة هذه الحرب، وخصوصاً الطريقة الراديكالية التي غيرت فيها إحساسه بموقعه في المجتمع الأميريكي، قد صبغت كل أعماله التالية. كيف لأستاذ اللغة الإنكليزية أن يتلقى الأحداث السياسية التي هزت الأسس الحقيقية للعالم كما عرفه؟ إن الأحداث السياسية في عالم سعيد هي التي تؤكد أهمية الدنيوية وتؤسس مدى تبنيات الدنيا في عمله. في هذه المرحلة المبكرة أدرك سعيد أن النصوص لم تكن موجودة خارج العالم الذي أنتجها، ومن هذه النقطة يبرز مفتاح المفهوم النظري للدنيوية. وأيضاً كانت هذه هي التي أجبرت سعيداً على إعادة تقييم اندهاشه بالمعيار الغربي، كي يفهم موقعه ضمن مشروع الإمبراطورية. كان على سعيد أن يؤسس مكاناً يرد من خلاله، مكاناً من خلاله يمكنه الكلام واستخدام مشروع التوسع الغربي في أعلى مستوى استراتيجي له، الذي هو المستوى الثقافي. وهنا بالتحديد تبرز الفكرة الحقيقية للمقاومة في تفكير سعيد، إدراكه أن مكانه المناسب هو أن يعيد الكتابة للإمبراطورية التي صاغت الشروط التي سُلب بوساطتها شعبه. ومن هنا تبدأ «الرحلة إلى الداخل» (١٩٩١a).

القضية الفلسطينية

على الرغم من أن إدوارد سعيد بدأ الكتابة عن مصير فلسطين بعد حرب ١٩٦٧، فإن عمله الأول المؤازر لفلسطين «*القضية الفلسطينية*» هدف إلى توضيح الموقف الفلسطيني إلى الجمهور الغربي، والأميريكي على الأخص. وفيه وصف مؤثر للتجاوزات التي رافقت تشكيل الدولة الإسرائيلية الحديثة،

ومحاولة في «الكتابة المعادة»، للإفصاح بأن ثمة سرد مقابل للإدراك الشائع على أن العربي إرهابي وقاتل للضحايا الأبرياء. يناقش سعيد بتحد من أجل إعادة تقييم للممارسات الظالمة على كلا الجهتين المنقسمتين بين الفلسطينيين والإسرائيليين. إن المفتاح لفهم نكبة الشعب الفلسطيني، تبعاً إلى سعيد، يندرج في الكثافة والعاطفة التي فهم فيها اليهود فكرة الوطن. الإحساس بالوعد الإلهي، الذي حتى اللورد بلفور رآه على أنه المفتاح للانجذاب الحالي للصهيونية، الذي كان يعني أن الوجود الفلسطيني يقع، منذ البداية، خارج مفاهيم كل من الأوربي واليهودي لدولة إسرائيل.

إن الغموض بالنسبة لفلسطين لم يكن ببساطة نتيجة للإعلام الصهيوني بل ذلك الذي ساعد الخطاب الاستشراقي على وجوده، هذا الخطاب الذي «حصن موقفاً *ثقافياً* نحو الفلسطينيين جاء من الأحكام الغربية السابقة والبالية عن الإسلام والعرب والشرق» (سعيد١٩٨٠ :xiv)، وهو الموقف الذي زامنه الفلسطينيون أنفسهم غالباً في حالة التفسخ التي يعيشونها واحتجابهم. إن ازدراء سعيد لـ «الخبراء»، ومن أمثالهم من المختصين في المعرفة المهنية، متجذرة في كراهيته لديمومة الحكم السابق التي بقيت لقرون من النشاط المهني الاستشراقي. إن المقترب غير المحترف، على أية حال، هو القادر أفضل من غيره على أن يحفر تحت ازدياد الافتراض والحكم السابق الذي ميز تمثيل فلسطين. إن غرض سعيد هو للتأكيد على أن الوجود المستمر لفلسطين وواقع الشعب الفلسطيني معرّفان. إنه، بإيجاز، يضع القضية هكذا: بأية سلطة أخلاقية يتحتم على الفلسطينيين أن يزيحوا جانباً مطالباتهم بوجودهم الوطني وأرضهم وحقوقهم الإنسانية؟

تتطلب الطريقة التي تكونت بها الضحايا من سعيد أيضاً أن يؤسس

بوضوح على أن إسرائيل هي الغرب وأن فلسطين هي الشرق. فبالنسبة له، الـــ «قضية» الفلسطينية هي كيفية فهم «النزاع بين التثبيت والإنكار»، النزاع المستمر منذ مائة عام. إنه النزاع الذي يرى القوى «المتحضرة» للأوربيين تحفر إزاء العرب «غير المتحضرين». وهذا ما يتبعه تهيئة تاريخ، كي *يظهر* هذا التاريخ ليثبّت مشروعية الادعاءات الصهيونية في فلسطين، وبذلك تظلل الادعاءات الفلسطينية» (سعيد ١٩٨٠:٨). في مقابل ذلك يحاول سعيد أن يعكس تهيئة التاريخ، مصوراً احتلال فلسطين على أنه احتلال كولونيالي، لم ينته باختلاق إسرائيل ولكنه تشدد في ذلك.

الميزة الرئيسية لهذا الاحتلال، فكرة الاحتلال المخلّص، تنفيذاً لوعد الرب، هي تلك التي يعدها سعيد فريدة من نوعها تماماً، باستثناء مجيء البيوريتانيين إلى أميريكا في القرن السابع عشر. يقول سعيد «إن تلك النوعية من الخلاص المسيحي غريبة جداً عني، خارجاً عني، لا تشبه أبداً أي شيء خبرته، إنها تدهشني إلى حد لا نهاية له» (اشكروفت ١٩٩٦:١٣). هذا الاحتلال المخلص هو المفتاح لظاهرة إلغاء الفلسطينيين من التاريخ. إن اختلاق إسرائيل وموقع الصراع الصهيوني لم يكن الشرق الأوسط بل عواصم الغرب، حيث أُهملت المقاومة الفلسطينية «وادعى الصهاينة أن بريطانيا كانت تسد تغلغلهم في فلسطين أكثر فأكثر» (سعيد١٩٨٠:٢٣). وهنا كان الصهاينة قادرين على حسن استخدام التكتيك الكولونيالي الكلاسيكي في البعثة الحضارية، زاعمين أن فلسطين هي على الأغلب غير محتلة أو كان يسكنها «أبناء البلد». إن معارضة تلك الادعاءات، خصوصاً بعد (الهولوكوست-المذبحة)، كما يناقش سعيد ذلك، كان يعني أن يوضع الشخص في صف المعاداة للسامية. وكما يقترح سعيد، فإن الفترة بعد

المذبحة هي بمثابة النقطة التي بدأت فيها معاداة السامية المطمورة بعمق بتغيير عدائها إلى العرب الذين هم من عرق مشابه، وليس منذ حرب ١٩٧٣ (٢٨٥-٦ : ١٩٧٨).

من خلال إزاحة الصراع من الشرق الأوسط، منع العرب والفلسطينيون من تمثيل أنفسهم، إذ حسبوا *غير قادرين* على تمثيل أنفسهم، إثباتاً لقول ماركس، «إنهم غير قادرين على تمثيل أنفسهم»، وهو القول الذي يورده سعيد في مقدمة «الاستشراق». ويناقش سعيد، أن مفتاح نجاح الصهاينة كان في قدرتهم على إشغال الفراغ الذي بإمكانهم من خلاله تمثيل وتوضيح ماهية العرب الشرقيين للغرب. لقد:

«حرروا أنفسهم من أسوأ المبالغات الشرقية، ليوضحوا حالة العرب الشرقيين للغرب، ليفترضوا مسؤوليتهم عن التعبير عن حقيقة العرب، ولا يسمحوا لهم أبداً في أن يظهروا متساوين معهم في الوجود في فلسطين.»
(١٩٨٠:٢٦)

في تكرار شاذ للمواقف الاستشراقية، كان ثمة زعم «أن العرب شرقيون، ولذلك أقل إنسانية وقيمة من الأوربيين والصهاينة؛ إنهم خونة، ضالين، إلخ.» (سعيد ٢٨ :١٩٨٠). وأن الصهاينة قادرون على صياغة تميز يمكن أن يتبع في الصراع التاريخي بين الغرب والإسلام. يلاحظ سعيد:

«كانت إسرائيل وسيلة للوقوف بوجه الإسلام - وفيما بعد الاتحاد السوفيتي، أوالشيوعية - الذي هو في وضع حرج. كانت الصهيونية وإسرائيل تترافقان مع الليبرالية والحرية والديمقراطية، مع المعرفة والضياء، مع ما

نفهمه «نحن» ونقاتل من أجله. وعلى النقيض من ذلك، كان أعداء الصهيونية مجرد نسخة القرن العشرين للروح الغريبة للطغيان الشرقي والحسية والجهل وما شابه ذلك من التراجع». (١٩٨٠:٢٩)

معنى هذا أن ثمة تحولاً مدركاً حيث الشرق، الذي كان قد بُني في القرن التاسع عشر من خلال معرفة الدارسين الاستشراقيين لمصلحة الغرب، يُبنى الآن من وجهة نظر الخطاب الصهيوني.

ومفتاح هذه المشكلة بالنسبة لسعيد هي قضية التمثيل. إن نجاح التمثيلات الاستشراقية للفلسطينيين من خلال كل من الأوربيين والصهيونيين قد قمع على نحو فعال القدرة الفلسطينية على التمثيل - الذاتي. وبالنسبة لسعيد، فإن هذه العملية نالت أعلى نجاح لها في أميريكا، حيث يكون اللوبي اليهودي في أعلى تأثير له. ففي أميريكا قُمعت القضية الفلسطينية بأشد ما يمكن من قوة ورسم العرب على أنهم إرهابيون. ومثال على ذلك، يشير سعيد كيف أن مناحيم بيغن، الإرهابي الذي يقر بذلك بنفسه في كتابه «الثورة» (١٩٧٢)، يبرز في الصحافة الأميريكية على أنه «رجل دولة» بينما تنسى كل أعماله الشنيعة التي اقترفها ضد العرب (والبريطانيين).

يناقش سعيد أن قبل ١٩٤٨ كانت فلسطين بلاداً للعرب في الأساس، ولكن ليس على نحو شامل، وأن اختلاق الدولة الإسرائيلية أدى إلى تحول هؤلاء العرب إلى لاجئين. بعد حرب ١٩٦٧، استولت إسرائيل على أراضي إضافية من الأراضي العربية الفلسطينية. هذا الاحتلال الإسرائيلي صار يعني أن ثمة المزيد من فكرة فلسطين أكثر من الأراضي المحتلة. ثمة فلسطين أكبر موجودة في الشتات الفلسطيني (رغم أن سعيداً لا يحب مصطلح

الشتات هذا)، ثمة فلسطين في المنفى، مجردة من أرضها، وقد هُمشت. من المحتم أن سعيداً يرى دوره وثيق الصلة وليس غريباً. بالنسبة له أن يكون نقدياً إزاء الصهيونية هو ليس أن ينتقد «فكرة أو نظرية بل بالأحرى جداراً من الإنكارات». إنه أيضاً أن نقول أن الحاجة الملحة في إسرائيل هي «في أن يجلس الفلسطينيون ويهود إسرائيل ويناقشوا كل القضايا المطروحة بينهم» (١٩٨٠:٥١).

الصهيونية وضحاياها

بينما عارض أغلب الناس الخروقات والظلم للنظام السياسي العنصري في جنوب أفريقيا، كان ثمة تردد بين كل من الليبراليين والراديكاليين لإدانة الإبعاد الصهيوني للفلسطينيين. إن عدم الرغبة هذه يمكن أن تعود إلى وجهات النظر للمفكرين الأوربيين المؤثرين الذين كانوا يعدون فلسطين الوطن الصحيح لليهود، متناسين ذلك الشعب الذي يعيش هناك والذي يعدها أيضاً وطنه. يحدد سعيد ثلاثة أفكار يشترك فيها أولئك المفكرون، الذين بضمنهم جورج إليوت وموسى هيس وتقريباً كل المفكرين أو الأيديولوجيين الصهيونيين اللاحقين:

«(أ) السكان العرب غير الموجودين، (ب) والتوجه الغربي-اليهودي نحو الأرض «الخالية»، و (ج) المشروع الصهيوني المستعاد، الذي كان سيتكرر من خلال بناء الدولة اليهودية الغابرة ويجمعها بالعناصر الحداثية كالمستعمرات المنظمة والمنعزلة، قوة خاصة لاكتساب أرض ...إلخ». (سعيد ١٩٨٠:٦٨)

يوثق سعيد للأسلوب الذي بدأت فيه الصهيونية في تنفيذ مخطط الغزو غير المختلف عن التوسع الأوربي الكولونيالي في القرن التاسع عشر. من خلال مساواة الصهيونية بالمستعمِرين الأوربيين، يناقش أن لابد من النظر إلى الصهيونية ليس على أنها حركة تحرر يهودية بل على أنها أيديولوجيا غازية بحثت للحصول على مستعمرة في الشرق. وبهذه الطريقة من الممكن استخلاص أن «الصهيونية قد ظهرت على أنها ممارسة كولونيالية عنصرية استثنائية متصلبة» (١٩٨٠:٦٩). من الواضح أن سعيداً يرغب في أن تكون العلاقة بين الصهيونية والإمبريالية الأوربية جلية، وبهذه الطريقة يكون قادراً على مناقشة أن المسألة الفلسطينية انحازت إلى الغالب (إسرائيل) بينما همّشت الضحية (فلسطين).

كان الصهاينة قادرين على أن يؤسسوا، كما فعل الأوربيون في أميريكا وآسيا واستراليا وأفريقيا، أن الأرض خالية، أو أنها كانت محتلة من قبل شعب غير متحضر قليلاً ما يستفيد من الأرض أولا يستفيد منها أبداً، مما يسمح لهم بسلب الشعب الفطري من أجل العمل على «تحضره». إن انتزاع الأرض هو، على أية حال، جزئياً فقط مسألة قوة فيزيائية. يلاحظ سعيد كيف أن كونراد رأى المسألة أن الغزو كان ثانوياً بالنسبة للفكرة بأن «التي تحترم (وبالتأكيد تسرّع) القوة النقية بالحجج التي تأتي من العلم والسلوك وعلم الأخلاق والفلسفة العامة» (١٩٨٠:٧٧).

يعود سعيد إلى موضوع كشف عنه في «الاستشراق» - العلاقة بين السلطة والمعرفة. فيما يخص فلسطين، والفكرة الصهيونية عن الوطن، التي رأت في النهاية تأسيس إسرائيل، كانت تحضر لذلك من قبل بوساطة المعرفة المتراكمة من الباحثين الإنجليز والموظفين الإداريين والخبراء الذين

اشتركوا في مسح المنطقة منذ منتصف القرن التاسع عشر. إنها تلك المعرفة التي سمحت للصهاينة في الحصول على ذرائع مشابهة للمشروع الإمبريالي البريطاني. ومن خلال استخدام تبريرات الكولونيالية الأوربية، تبنت الصهيونية بفعالية المفاهيم العرقية للثقافة الأوربية. فبينما أشار سعيد في «الاستشراق» كيف أن معاداة السامية قد تحولت من الهدف اليهودي إلى العربي، يناقش أن الصهيونية نفسها قد ذوبت مثل هذه التمثيلات وذوبت الذات الفلسطينية على أنها متراجعة ومن هنا فهي بحاجة إلى من يهيمن عليها.

عموماً، كان استعمار فلسطين هو الاستعمار الذي اختلف عن الولايات الكولونيالية المستوطنة. لم يكن مجرد تأسيس طبقة مستوطنين من الممكن تحريك السكان الفطريين من أجل فائدتهم. كان بالأحرى المشروع الذي أدى إلى طرد الفلسطينيين فضلاً عن اختلاق دولة لكل اليهود ب «نوع من السيادة على أرض وشعوب لم تملكها دولة من قبل أولا تملكها» (١٩٨٠:٨٤). يقترح سعيد، أن الأسلوب الذي جُني فيه ثمرة هذا المشروع تضمن تمثيل الفلسطينيين كونهم كالضال الذي تحدى الهبة - الإلهية لـ «أرض الميعاد».

إن نجاح الصهيونية مرده ليس فقط لصياغتها فكرة إسرائيل ولكن أيضاً للأسلوب الذي تنطلق منه نحو تنفيذ مهمتها، مطورة سياسة مفصلة جداً «كان يتم فيها مسح كل شيء إلى آخر مليمتر ثم يتم الاستقرار فالتخطيط فالبناء وما إلى ذلك، *بالتفصيل*» (١٩٨٠:٩٥). مثل هذه السلطة النظامية والإدارية والاستطرادية التي تحركت نحوهم كان من غير الممكن مجابهتها من قبل الفلسطينيين. وكان فشلهم في الرد، وبالتأكيد عدم استعدادهم الكامل للرد على تأثير الصهيونية، صار السبب الرئيسي في الخروج

الفلسطيني عام ١٩٤٨. فضلاً عن ذلك، يزعم سعيد، منذ ذلك الوقت انشغلت إسرائيل بنجاح في حملة هدفت إلى استئصال الآثار الحقيقية للوجود العربي في فلسطين. يكتب سعيد، بالنسبة للفلسطينيين العرب، كان ذلك يعني أنهم عانوا «وعاشوا في التغير الرهيب بين أسى وأسى، قادرين تماماً على أن يشهدوا، ولكن غير قادرين على التواصل المؤثر في الانقراض المتمدن في فلسطين» (١٩٨٠:١٠٣). وكان هذا يعني بالنسبة للعرب الذين بقوا في إسرائيل عزلاً حاداً فيما بينهم واليهود.

على الرغم من الرفض الرسمي في الاعتراف بالحقوق السياسية الفلسطينية في إسرائيل، فإن ثقافة المقاومة قد قامت من بين الفلسطينيين للدفاع عن هويتهم القانونية والثقافية. وكان أن برز الحضور الفلسطيني في النهاية من خضم هذه الظروف، «مع قدر لا يستهان به من الانتباه العالمي المعد أخيراً ليتخذ موقفه النقدي من النظرية الصهيونية وممارساتها» (١٩٨٠:١١١). في المائة عام الأخيرة كانت الصهيونية قد وضعت علامات لا تمحى على اليهود والفلسطينيين. وبالنسبة للأخيرين، من المهم أن نعرف أن، رغم الجهد المنسق لتصنيفهم ضمن الأجزاء المختلفة من الشرق الأوسط، فقد أصروا، على الاحتفاظ بثقافتهم وسياستهم وتفردهم.

بينما ثمة أصداء عن جنوب أفريقيا وعن إبعاد الشعب الأسود إلى بانتستانز التي لا تزال تقع ضمن حدود البلد، فقد أُجبر الفلسطينيون على الإبعاد إما إلى الأراضي المحتلة أو إلى البلدان العربية المجاورة التي هربوا إليها. وتسبب هذا في ضغط إضافي من البلدان المضيفة التي لم تكن مهيأة للفلسطينيين. وهذا ما كان يعني أن تكون هناك علاقة تكافؤ ضدي مع الحكومات العربية التي دعمت القضية الفلسطينية إلى حد كبير، بينما في

حالات أخرى قامت بإبعادهم عن أراضيها. بالنسبة لسعيد هذا هو السبب، «الذي جعل الفلسطيني لا يؤسس لحياة خارج فلسطين؛ إنه لا يستطيع تخليص نفسه من فضيحة نفيه المطلق؛ كل مؤسساته تكرر حقيقة منفاه» (١٩٨٠:١٥٤). حالة المنفى هذه هي التي التقطها الشاعر الفلسطيني محمود درويش، في قصيدته «بطاقة هوية»، التي تفصح ببلاغة عن المأزق الفلسطيني الكبير للهوية المشتتة والمتنازع عليها لأنها خلقت وأعيد خلقها خارج فلسطين.

لقد وضع سعيد أمله الكبير في منظمة التحرير الفلسطينية وبقيادة ياسر عرفات. أضحت المنظمة بقيادة عرفات ترمز بالنسبة له للحرية كما كان الحال مع المؤتمر الوطني الأفريقي بقيادة نلسن مانديلا. منظمة التحرير هي المنظمة التي عملت في المنفى وأصبحت الملجأ الذي يضم كل الفلسطينيين – وهو الإنجاز المفتتح رغم ضعف قيادتها وسياستها. لقد أبقت «القضية الفلسطينية حية، شيء أكبر من المنظمات المهنية والسياسات» (١٩٨٠). هذا الظهور للمنظمة يعزى لقيادة عرفات الذي، كما يزعم سعيد، قرّب المشاكل المتعلقة بفلسطين بوضوح كبير وتركيز شديد على التفاصيل.

إن الآركيولوجيا السياسية لدى سعيد عن فلسطين هي محاولة لتأسيس حق للمطالبة بحقوق شعبه. ولكنه أيضاً لمعرفة أن مستقبل الفلسطينيين مرتبط بما لا فكاك منه بالإسرائيليين. ومن هنا فإن سعيداً هو من أوائل الفلسطينيين الذين يقرون بالحاجة إلى كل من الجماعتين، بكل التفرد لظروف كل منهما تاريخياً وشؤونهما الخاصة، ليتوصلا إلى حل مع واقعيهما ويفهما أن هذه كانت الطريقة الوحيدة لاستتباب سلام نهائي ضمن المنطقة.

على الرغم من أن الأسلوب الذي مُثل فيه الإسلام في الغرب كان موضوعاً ثابتاً في عمل سعيد، إلا أن ذلك لم يصبح موضوعاً واضحاً حتى نشر كتاب «تغطية الإسلام» (١٩٨١ :وأعيد نشره بمقدمة جديدة١٩٩٧). وهذا الكتاب هو جزء من ثلاثية تتضمن «الاستشراق» (١٩٧٨) و«قضية فلسطين» (١٩٧٩). كتاب «تغطية الإسلام» يتعرض في الأساس لتمثيلات الغرب، وخصوصاً أميريكا، للإسلام في الفترة المعاصرة. وفي المستهل، يوضح أن الإسلام ليس كياناً واحداً أو صرحاً منليثياً (متناغماً)، بمعنى أنه معقد ومتنوع ويدين به بليون من الناس حول العالم. رغم هذه التعقيدات، فقد تمت «تغطية» الإسلام في الغرب وأن وسائل الإعلام أكثر من أية مؤسسة قد «صورت وصنفت وحللت وقامت بدورات تعريفية سريعة بشأنه، وبالنتيجة جعلته «معروفاً»» (سعيد ١٩٩٧ :li).

منذ أزمة أوبك النفطية في بواكير السبعينيات، أصبح الإسلام كبش الفداء المثالي. إضافة لذلك، فإن النفور من الإسلام يمتد إلى كامل المشهد السياسي حيث «بالنسبة لليمين، يمثل الإسلام البربرية؛ وبالنسبة لليسار، ثيوقراطية القرون الوسطى؛ وبالنسبة للمركز نوع من الغرابة التي لا طعم لها» (سعيد ١٩٩٧ :lv). لم ينطلق سعيد للدفاع عن الإفراط في ما سمي ب «الدول الإسلامية» لأنه يدرك جيداً أن في تلك الدول ثمة الكثير من القمع وكبح للحريات الشخصية وحجب للديمقراطية الحقيقية، وكل هذه تُشرّع بالإشارة إلى الإسلام. إنه بالأحرى يشير متألماً إلى أن الإسلام بوصفه مبدأً دينياً بحاجة إلى أن يعزل عن الخطاب الذي حول الإسلام، الذي هو في كل من الشرق والغرب مرتبط على نحولا فكاك منه بمشكلة السلطة.

كان كتاب «الاستشراق» توثيقاً للأسلوب الذي أنشئ فيه الشرق نصياً من أجل الغرب. إن الإسلام الشرقي المعاصر هو الأهم بسبب غنى مصادره النفطية وموقعه الجيو-سياسي الاستراتيجي. لهذا السبب تجمعت فصائل من الخبراء كي يجعلوا هذا الشرق الإسلامي منكشفاً للغرب. ومما له المزيد من الأهمية، اصبح الإسلام عبر الإعلام الشعبي الموضوع الرئيسي للأخبار والسلعة المستهلكة للجمهور.

«يُعرض المسلمون والعرب في الأساس ويناقشون ويُفهمون على أنهم مجهزين للنفط أو إرهابيين محتملين. لم يدخل إلا أقل القليل عن تفاصيل الحياة العربية - الإسلامية وعن الكثافة البشرية والعاطفية فيها في وعي حتى أولئك الناس الذين مهنتهم تقديم التقارير عن العالم الإسلامي».
(١٩٩٧:٢٨)

هذه التمثيلات في فترة ما بعد الحرب تحتاج لأن ينظر إليها قبالة الستارة الخلفية للاستثمار الذي قامت به الولايات المتحدة تحت مبدأ التحديث، الذي كان، ولا يزال، مدعوماً دونما خجل من قبل أقسام كبيرة من المؤسسات الأكاديمية. النتيجة الكبرى لنظرية التحديث كانت الأسلوب الذي صُنف القسم الأعظم من العالم الثالث على أنه متخلف وبحاجة للتحديث. لقد أُحيل تمثيل الإسلام إلى تعميمات بدت تكون أكثر عجائبية بعد أن منحت تعقيدات العالم المعاصر، الذي لم يعد يفهم بوساطة الافتراضات التي تطبق بسذاجة وتبنى شمولياً.

وليس ثمة مكان جدير بظهور هذه المشكلات أفضل من الحالة في إيران. فمن ناحية ظهر الشاه على أنه الحاكم المتمدن المثالي، وأن إيران إثبات

للتأكيدات على نظرية التحديث. ومن الناحية الأخرى، بعد سقوطه تحول البلد إلى سكن للشياطين مثل صخرة صلدة للأصولية الإسلامية المتعصبة، التي تهدد ليس فقط المنطقة بل العالم «المتحضر» بأكمله. فكان ليس من الغريب أن «يتعشق الاستشراق ونظرية التحديث بانسجام» (١٩٨٠:٣٠). وينظر إلى الشاه على أنه منقذ لشعبه- يمدنهم ويغربنهم. وأضحت الثورة الإيرانية برهاناً متوهجاً للأصولية الإسلامية. ثمة وصف مبتسر للنقاد الإيرانيين، من بينهم علي شريعتي، الذين كانوا يناقشون أن «كان على الإسلام أن يُعاش كونه تحد وجودي منشط للإنسان، وليس خضوعاً سلبياً للسلطة سواء أكانت بشرية أو إلهية» (١٩٨٠:٦٨). يشير سعيد إلى أن أغلب التحليلات فشلت في أن تُعلق على أن في إسرائيل القريبة، كان النظام الأولي «راغباً تماماً في تفويض أفعاله من قبل السلطة الدينية ومن قبل مبدأ كهنوتي متخلف جداً» (١٩٨٠:٣١). من الواضح بالنسبة لسعيد، أن ثمة معايير مزدوجة متضمنة في الصحافة الغربية: أن النزعة الدينية الإسرائيلية من النادر أن تذكر بينما الإسلام يكون السبب الذي تُعزى إليه كل المشاكل الموروثة للشرق الأوسط والإرهاب في الغرب.

إن الصور المتخيلة والتمثيلات التي وجدت في الإعلام الشعبي يعاد إنتاجها نصياً. يوثق سعيد بوضوح شديد كيف يوصف الإسلام سلبيا وكيف يعد على أنه البعبع الأجنبي لأميريكا لدى عدد كبير من الكتاب بضمنهم ميكل والزر وروبرت تكر ودانيال باترك موينيهان وكونور كروز أوبرين. وعليه فليس من الغريب أن التدخل الحالي لصموئيل ب. هنتتنغتون، المنظر الشهير للتحديث، يكون عنوانه «صدام الحضارات». بعد انتهاء كارثة الحرب الباردة، فإن ابتكار عدو جديد، «آخر» جديد، هو ما يميز رؤية هنتنغتون

للمستقبل، التي فيها سوف يفرض «صدام الحضارات» سياسة عولمية. يتجلى ما يطرحه هنتنغتون أن، حتى نهاية الحرب الباردة، استند الصراع على نحو مهيمن على صراعات ضمن الحضارات الغربية. ويقول. في فترة مابعد الحرب الباردة، على أية حال، لن ينعقد الصراع ثانية في الغرب ولكن بين الحضارات الغربية واللاغربية. عموماً، فإن الإسلام هو أكثر ما يقلق هنتنغتون، وهو يناقش أن، على الرغم من أن الغرب والإسلام لهما تاريخ طويل من الصراع، فقد وصل أوجه في حرب الخليج، التي كانت إعلاناً صريحاً للصراع الحضاري. المواجهة التالية للغرب هي التي تأتي بشكل رئيسي من الإسلام. يشير سعيد إلى أن مقالة هنتنغتون والكتاب التالي، قد أُخذت من مقالة برنارد لويس، «جذور الغضب الإسلامي»، حيث يناقش لويس أن الإسلام غاضب من المدنية نفسها، وهو الطرح الذي يجد صداه في عمل أرنست جلنر.

وتظهر تبعات مهمة عن مثل هذه التمثيلات للإسلام، كما فعلت مع الشرق. إن سعيداً لا يوحي «بوجود إسلام «حقيقي» في مكان ما هناك وأن وسائل الإعلام قد شوهته من أثر دوافع دنيئة» (١٩٨٠:٤٤)، بل أن إسلام وسائل الإعلام الغربية يصبح هو المنتشر. إن «إسلام وسائل الإعلام وإسلام الباحث الغربي وإسلام المراسل الصحفي الغربي وإسلام المسلم كلها أعمال للإرادة والتأويل تحدث في التاريخ ومن الممكن التعامل معها تاريخياً فقط على أنها أعمال للإرادة والتأويل» (١٩٨٠:٤٥). وبالنتيجة، فما نعالجه هنا، كما يناقش ذلك سعيد، «هو جماعات للتأويل بأوسع ما في ذلك من معنى» (١٩٨٠:٤٥). ومن الجدير بالإشارة أن بوجود ثورة الاتصالات، لم يعد هذا التمثيل محدوداً على الجمهور الغربي بل قُدم للجمهور العالمي. كما أن ثمة

فرصة ضعيفة للأميريكيين في التعرف على العالم الإسلامي سوى أنه أجنبي وغريب ويهدِّد بالخطر. وبالمقابل فإن هذه التمثيلات تثير في العالم الإسلامي رداً مضاداً يشير إلى الموقع الصحيح للإسلام في العالم. وهذا ما يخلق رداً مضاداً للمضاد، وتظهر دائرة لا تنتهي من الردود والردود المضادة. ويناقش سعيد، أن «كل هذه المعاني النسبية المختزلة لـــ «الإسلام» يعتمد الواحد منها على الآخر وهي مرفوضة على حد السواء لإدامتها للقيد المزدوج» (١٩٨٠:٥٥-٦).

في التخطيطات الكبرى للتمثيلات الغربية للإسلام، يود سعيد أن يوضح العلاقة بين المعرفة والسلطة، وليبين أن ثمة سياسة للتأويل متضمنة في «تغطية» الإسلام. إنه يناقش أن دراسة الإسلام ليست ممارسة حرة - القيمة بل تلك التي تعززها الضغوطات المعاصرة، مثال ذلك الاعتبارات ذات الاهتمامات الجيو-سياسية والسياسة الخارجية الأميريكية. يرفض سعيد ما يسمى بالموضوعية البحثية التي يدعي الكثير من الباحثين الاستشراقيين امتلاكها على أنها بؤرة أعمالهم. إن الصورة السلبية للإسلام تتحدد من خلال فئات معينة مقتدرة من المجتمع لديها السلطة والإرادة لنشر «تلك» الصورة الخاصة للإسلام، وتصبح هذه الصورة من أجل ذلك أكثر تعميماً وأكثر حضوراً من كل الصور الأخرى» (١٩٨٠:١٤٤).

على أية حال، يناقش سعيد أن ليس كل المعرفة تحتاج لأن تلوث أو أنها ملوثة فعلاً. في حالة الإسلام، يقترح أن ثمة معرفة بديلة - معرفة طباقية تجمعت من قبل أُناس يكتبون في الضد من الأرثوذكسية السائدة. وهذه معرفة أُنتجت من الهوامش التي لا نكاد نجد لها فروقات في المعنى، والتي لا تتخذ أي شيء على أنه مسلّم به. ويجعل سعيد من تفضيله لمثل هذه المعرفة

واضحاً بينما يعرف أن كل المعرفة هي ذات موقف وترتكز على تأويل متبنى. ثم الموضوعات التي تصبح مركزية لنظرة سعيد حول النصوص في «العالم والنص والناقد» (١٩٨٣). إنه يناقش أن المعرفة الطباقية للثقافات الأخرى مفضلة لأن الكاتب يكون «مسؤولاً عن التواصل اللاقسري بالثقافة والناس الذين يدرسهم» (١٦٣:١٩٨٠). فضلاً عن ذلك، وبإدراك أن المعرفة تأويل، فإن النشاط الاجتماعي هو الذي «يمنحها صفة المعرفة أو يرفضها كونها غير ملائمة لتلك الصفة» (١٦٤:١٩٨٠). بالنسبة لسعيد، السؤال الواضح عمن يقرر ما يشكل مثل هذه المعرفة لا يعتمد على المؤلف وحده بل أيضاً على القارئ، الذي لا ينظر إليه على أنه مشترك سلبي بل بالأحرى على أنه جزء جوهري وإيجابي يمنح أو تمنح تبنياتها.

إن الأسلوب الذي تمثل فيه الإسلام قد أُفسد منذ الطبعة الأصلية لـ «تغطية الإسلام» في عام ١٩٨١. يلاحظ سعيد كيف أن مصطلح «الأصولية» قد جُعل مرادفاً للإسلام: «يوضع القارئ العادي في موقف من يرى الإسلام والأصولية هما في الأساس الشيء نفسه» (xvi: ١٩٩٧). إنه يناقش أن تمثيلات الإسلام في الغرب تبنى بشبكة من المؤسسات تتضمن الأكاديمية منها والحكومية والإعلامية. ورغم ذاك، فليس هذا هو «الإسلام» الذي يعرفه الملايين من الناس حول العالم. هذا هو الإسلام الذي صنعه الغرب أو عمل على تغطيته وأسس تأويلاً خاصاً جاء من أثر تاريخ من الغزو والهيمنة.

إن تمثيلات الإسلام جزء مهم من القضية الفلسطينية لأنها تستعمل لإسكات الفلسطينيين، الذين يدين أغلبهم بالإسلام. يرى سعيد أن لابد من السماح للفلسطينيين بالكلام، لابد لهم من المطالبة «بالسماح لهم بأن يعبروا

عن أنفسهم» (a١٩٨٤)، مادامت أصواتهم قد أُسكتت. هذا الإسكات ليس فقط نتيجة لنزعتهم وليس فقط نتيجة للهيمنة الإسرائيلية والأميريكية على فضائهم السياسي، بل هي أيضا نتاج الحكومات العربية التي أمسى الفلسطينيون بالنسبة لها «مشكلة». يدرك سعيد أن لا الفلسطينيين ولا الإسرائيليين من المتوقع لهم التخلي عن مطالبهم في الهوية الوطنية، ولكنه يشير إلى أن ما لا سبيل لاجتنابه لكلا الجماعتين يقع في تقبلهما لحقيقة أن تواريخ معاناتهما وأصولهما وحاجتهما للبقاء هي مميزات حتمية ومتداخلة لتاريخهما المشترك.

بعد السماء الأخيرة

يدرك سعيد في كتابه «بعد السماء الأخيرة» أن إبعاد الآخرين هو أمر مركزي في تشكل الهوية. «كل الثقافات تنسج جدلاً للذات والآخر، الفاعل «أنا» الذي هو إبن البلد، الموثّق، في وطنه، والمفعول به «أنت» الأجنبي، الذي ربما ينطوي على تهديد والمختلف، هناك» (١٩٨٦:٤٠). إن الهوية مسألة دلالة، الإشارة التي تكتسب معناها من خلال اختلافها عن الإشارات الأخرى. إن جوهر القضية الفلسطينية هي مشكلة تحقيق هذا الانبثاق المشحون والمضطرب للهوية. كيف للإنسان أن يخلق حدوداً معترفاً بها لهويته دون أن يلغي الآخر؟

كتاب «بعد السماء الأخيرة» يفترق فيه سعيد، ولو إلى حين، عن مشروع ثلاثيته، التي تركزت على عرض الأسلوب الذي خلق فيه اندماج المعرفة والسلطة نوعاً من التمثيل للشرق. يبحث هذا الكتاب في توثيق ألم المأزق الفلسطيني، كاشفاً النقاب عن شكوك الناس وجدالاتهم في التوصل إلى فهم

لظروفهم. ويتجلى تركيز سعيد على المسائل التي غدت جزءاً من فلسطينيته - النزوح والأرض المغتصبة والمنفى والهوية. الموضوع المفتاح الذي يكشف عنه أن «تاريخ فلسطين قد حول ابن البلد (العربي الفلسطيني) إلى غريب» (رشدي في سعيد١٩٩٤b:١٠٩).

يورد سعيد العديد من الأمثلة عن كيفية أن محاولة خلق داخل، جو خاص هي ممارسة غالباً ما تتكرر في الحياة اليومية بين الفلسطينيين العاديين. وهذا ما يعلن عنه بوضوح في استخدام لغة غير مباشرة ونشاطات جسدية كبناء الجسم والكاراتيه. رغم أن الكتاب هو في الأساس مقالة فوتوغرافية، فإنه يعرض نبذة لا نظير لها عن القضايا التي هيمنت على بناء هوية سعيد. «أنت تحاول اعتياد العيش مع الغرباء وتسعى أبداً للتعريف بما هو لك في الداخل» (١٩٨٦:٥٣).

رغم أن وضع الفلسطيني في فلسطين يختلف تماماً عن وضع سعيد في نيويورك، فإن إجراءات الإسناد الذاتي متشابهة بوضوح.

«إننا شعب الرسائل والإشارات، شعب التلميحات والتعبير غير المباشر. إننا نبحث عن بعضنا البعض، ولكن لأن داخلنا هو دائماً محتل ومقتحم إلى حد ما من قبل الآخرين - إسرائيليين وعرب-فقد طورنا تكنيكاً في الكلام من *خلال* ما هو معطى لنا، نعبر عن الأشياء بغموض و، في ذهني، غموض إلى حد أنه يحيرنا نحن أيضا». (١٩٨٦:٥٣)

يشير سعيد إلى أن الفلسطينيين لا يمكنهم الوصول إلى «الداخل» (al-dakhil) الذي يشير إلى كل من فلسطين التاريخية، التي سيطرت عليها إسرائيل، والخاصة، نوع من الجدار الذي خلق من قبل التضامن الذي صاغه

أعضاء الجماعة. إنه لا يناقش أن من غير الممكن وجود داخل. بل بالأحرى، يحاول شرح كيف أن مسألة هذه الحال الداخلية هي جزء من التجربة الفلسطينية. بهذه الطريقة: «ليس ثمة سماء بعد السماء الأخيرة. لا أرض بعد الحدود الأخيرة» (رشدي في سعيد ١٩٩٤b:١٠٨).

لوم الضحايا

يكشف سعيد في الكتاب الذي حرره مع كريستوفر هيتجنز والذي عنوانه «لوم الضحايا»، أن في أميريكا ثمة حملة مستمرة لكبح القضية الفلسطينية. وتتلخص فكرته على نحو ملائم في العنوان الفرعي للكتاب «الثقافة المزيفة والقضية الفلسطينية». ويتجلى الكبح في الدعم اللامحدود الذي توفره الولايات المتحدة لإسرائيل في المحافل الدولية وفي المساعدات المباشرة (فإسرائيل تنال أكبر كمية من المساعدات). هذه الحقائق تقود سعيداً ليستنتج أن «الدعم الأميريكي لإسرائيل ضروري كي تقوم الدولة اليهودية بوظيفتها، مما أدى إلى أنها تكاد تعتمد كلياً على الولايات المتحدة» (سعيد وهيتجنز٢:١٩٨٨).

يرى سعيد أن ضرورة تبرير مثل هذا الدعم تعني أن ثمة القليل من التفكير النقدي إزاء السياسة الإسرائيلية وممارساتها في الولايات المتحدة. بل بالأحرى يُنظر إلى إسرائيل على أنها المثال الناجح الذي تمثلت فيه الديمقراطية المثالية، بينما يتم تمثيل البلدان العربية المجاورة على أنها إرهابية وشيوعية. ويكتب سعيد، فليس من الغريب بعد ذاك أن يكون تمثيل العربي كونه «المتعصب المسلم المجنون وقاتل الأبرياء الذي لا مبرر لعنفه والبدائي المتوحش الذي لا حيلة في تعقله» (١٩٨٨٣). أما وقائع الهمجية

الإسرائيلية، التي شوهدت بأشد الوضوح عام ١٩٨٢ إبان غزولبنان، فتتراجع ببساطة بينما أخبار النضالات الفلسطينية والمقاومة فينكر «السماح» بالكلام عنها. إن أي مجال يفتح لمثل هذه الأخبار في الولايات المتحدة يكون غير مرحب به، فليس ثمة شيء يقوله الفلسطيني «يمكن أن يمر دون إثبات وإقناع وجدال وشجار» (١١:١٩٨٨).

إزاء مثل هذه المهاد يعرض سعيد وضع الثقافة المزيفة تلك التي أُقرت من خلال التراث الاستشراقي ودعمت من قبل مثقفين أجلاء في الولايات المتحدة. مثال ذلك، يوضح كيف أن، في سنة ١٩٨٤، خلق كتاب جوان بيترز «جذور الصراع العربي - اليهودي على فلسطين - منذ الأزمنة السحيقة» الانطباع بأن قبل ١٩٤٨ لم يكن ثمة فلسطينيون حقيقيون، وأنهم كانوا في الحقيقة شيء ملفق خُطط له من أجل تحدي الوطن الصحيح لإسرائيل. ورغم أن الكتاب قد فُند في إسرائيل وأوربا، إلا أنه لاقى الترحيب في الولايات المتحدة (عدا مراجعتين نقديتين). وكتاب جوان بيترز ليس حادثة منعزلة. يبين سعيد كيف أن مثقفين مرموقين وقفوا ضد الظلم في أماكن أخرى، مثل مايكل والزر في كتابه «الخروج والثورة»، قد توصل إلى قبول تأكيدات مريبة تتنكر لأي استماع للمسرد الفلسطيني.

ويناقش سعيد أن أسوأ مثال ربما يكون عن مثل هذه الثقافة نجده في كتاب بنيامين نتنياهو «الإرهاب: كيف تفوز السيادة الغربية». حرر نتنياهو، الذي كان سفيراً في ذلك الوقت، الكتاب الذي تمخض عن مؤتمر أُقيم في معهد جوناثان في واشنطن. المعهد نفسه كان قد أُهدي إلى أخ نتنياهو، الذي كان الإسرائيلي الوحيد الذي قُتل في غارة عين طيبة. يرى سعيد المفارقة بأن ضحايا الإرهاب مثل نتنياهو» ينالون معاهد ومؤسسات تسمى

بأسمائهم، ناهيك عن تركيز الصحافة الشديد، بينما العرب والمسلمون والآخرون من غير البيض من الذين يموتون «متلازمين»، يموتون فقط، من غير حسبان، دونما مواساة، غير معترف بهم من قبل ال «نحن» (سعيد وهيتجنز١٥١:١٩٨٨). إن كتاب نتنياهو وثيقة للإرهاب الحديث، الذي يربطه هو بالشيوعية الشمولية والتطرف الإسلامي. هذه التمثيلات هي التي أجبرت سعيد على أن يناقش أن القضية بالنسبة للفلسطينيين هي قضية «لوم الضحايا».

سياسة السلب

كان مشروع سعيد عن فلسطين، منذ أن بدأ الكتابة عن السلب الفلسطيني، هو أن يتكلم ويخاطب الفلسطيني المتغرب والمنفي والجمهور الغربي. واستغرق ذلك مع مهمة توثيق الحضور الفلسطيني، «في محاولة لتغيير الوعي العام الذي ليس لفلسطين حضور فيه مطلقاً» (xvi:b١٩٩٤). على أية حال، كان من الواضح مبكراً أن سعيداً لا يدافع عن الوطنية الفلسطينية - فقد انتقد بشدة التفجيرات وما إليها، التي آذت القضية الفلسطينية كثيراً. على العكس من ذلك، بحث في توظيف المبادئ العامة التي تشير إلى الظلم الذي أصاب شعبه. وهذا الالتزام هو الذي جعل من سعيد شخصاً مهماً بين الناس المهمشين حول العالم.

ولإشغال مثل هذا الموقع تطلب منه أحياناً أن يتخذ موقفاً ضد قيادة القضية التي ساندها بحماس، ضد عرفات ومنظمة التحرير الفلسطينية وعدد من الحكومات العربية. في ١٩٨٩، انتقد المنظمة بشدة، على اعتبار أن ممثليها فاسدين وغير ملائمين، وأنهم فشلوا في التوصل إلى تفاهم مع

المجتمع الأميريكي. وهو الانتقاد الذي ردده غالباً، زاعماً أن المنظمة كانت مخطئة في إستراتيجيتها للعمل من خلال السماسرة بدلاً من التركيز على المجتمع المدني الأميريكي (سعيد١٩٩٥). يكشف سعيد كيف أنه ومنذ وقت مبكر قد تحرر من تأثير قيادة المنظمة، وتكلم عن اليأس الذي أصابه وهو يراهم يتخذون قرارات مثل دعم صدام حسين خلال حرب الخليج والطريقة التي «توقفنا فيها عن أن نكون شعباً قد صمم على الحرية؛ لقد قبلنا أبسط الأهداف وهو درجة صغيرة من الاستقلالية» (xxiii:b١٩٩٤). في عرض لكتاب سعيد «سياسة السلب: النضال من أجل القرار الذاتي الفلسطيني، ١٩٦٩-٩٤»، يشير توم نايرن كيف أن الكتاب يبدو كأنه ذكريات سعيد عن إنشغالاته وأنه رحلة واحدة مستمرة عبر حالات الكرب والإذلال التي حطمته - خصوصاً حين عوقب، كما هو غالباً، من قبل «الذين هم من جانبه»، (نايرن٧:١٩٩٤).

إن حالات الفلسطينيين قد تشوهت خصوصاً مع حملة مناحيم بيغن من حزب الليكود في التعامل مع كل المقاومة على أنها إرهابية، ومن هنا لتبرير إجتياحهم للمواقع الفلسطينية ومخيمات اللاجئين على أنها ممارسات لمهاجمة «مرض» الإرهاب. وما أن بدأت «الانتفاضة» في كانون الأول١٩٨٧، وهي الحركة التي سماها سعيد «بأنها واحدة من التمردات المعادية للاستعمار العظيمة في الفترة الحديثة» (سعيد xxvii:b١٩٩٤)، حتى أن الرأي العام قد تغير، نتيجة للصور التي بثت عبر شاشات التلفزيون في الغرب حيث كان الجنود الإسرائيليون يقتلون الفلسطينيين. كانت مبادرة «الانتفاضة»، على أية حال، قد ضاعت، ونتيجة لحرب الخليج، نوقش سلام الشرق الأوسط بدور شديد الضآلة لمنظمة التحرير أثناء المناقشات الفعلية.

في هـذه المرحلـة فقـد سـعيد ثقتـه بالقيـادة الفلسـطينية واسـتقال مـن المجلس الوطني الفلسطيني. ومن الجدير بالاهتمام التنويه أنه لم يكن عضواً في منظمة التحرير بل عضواً في البرلمان الفلسطيني في المنفى. كان قد دعا إلى موقف أشد صلابة مع ضمانات أقوى، لكنه وجد أن منظمة التحرير ترغب في «الاندفاع وطرح المبادئ جانباً وكذلك الحال مع الأهداف الاستراتيجية» (xxxii :b١٩٩٤). منذ ذلك الوقت أصبح سعيد واحداً من أشد المتحمسين لانتقاد مبادئ إعلان ٣٠ آب١٩٩٢ التاريخي، الذي عرض التفاهم المتبادل للفلسطينيين والإسرائيليين، والذي تتوج باتفاق السلام ونوع من الحكم الذاتي الفلسطيني في الضفة الغربية وغزة.

من المهم التساؤل لماذا أصبح سعيد ناقداً لهذه العملية، واضعين في البال أنه كان من أوائل المدافعين عن التفاهم المتبادل. إن اتفاق السلام، كما يراه سعيد، هو في الأساس استسلام من قبل منظمة التحرير وعرفات، الذي أمسى آلية لحفظ أمن الدولة الإسرائيلية، بينما بقيت الأحوال والأحوال الفلسطينية على حالها. وبالنتيجة عززت إسرائيل قبضتها على الضفة الغربية وغزة، وحصلت على تحكم بالحركة بين المناطق الفلسطينية، وشرّعت لاحتلال قسري تحت وهم اتفاق السلام.

«ولذلك يبدو أن منظمة التحرير قد أنهت الانتفاضة، التي لم تجسد الإرهاب ولا العنف بل *الحق الفلسطيني في المقاومة*، رغم أن إسرائيل تبقى في احتلال الضفة الغربية وغزة وتقر مع ذاك أنها في الواقع، السلطة المتحكمة. إن الاعتبار الرئيسي في الوثيقة هو الأمن الإسرائيلي، وليس ثمة شيء من ذلك للفلسطينيين إزاء الغارات الإسرائيلية». (سعيد xxxv:b١٩٩٤)

بالنسبة لسعيد، ليس ثمة تعويض عن المظالم السابقة، ليس ثمة من ندم

عما فقده الفلسطينيون أو أُنتزع منهم بل إبعاد غير محدود للفلسطينيين نحو المناطق المحتلة. ليس ثمة اعتراف بملايين الفلسطينيين خارج هذه المناطق من الذين بقوا في المنفى. ينعكس غضب سعيد وخيبة أمله في كتاباته من هذه النقطة وما بعدها، والتي استمرت في تسليط الضوء على المأزق الفلسطيني، لترفع أسئلة حول كل الأحزاب، ولكن فوق كل شيء لتلتزم بالمبادئ والقيم التي تسوقه عبر محاولته. لقد شغل سعيد وهو ينتقد منظمة التحرير وعرابيها، مصر مثلاً، مكانة متكافئة ضدياً في السياسة الفلسطينية منذ استقالته عن المجلس الوطني الفلسطيني. فإذ قرر «التكلم بالحقيقة إزاء السلطة» مهما كان من أمسك بزمام تلك السلطة، صار موقفه في هذا النزاع مفارقاً.

السلام ومقلقاته

في «السلام ومقلقاته» (١٩٩٥)، يتخلى سعيد عن جمهوره التقليدي، ويتحدث مباشرة، كما هو حري به، إلى الفلسطينيين والعرب. وقد صدرت طبعة من الكتاب في مصر تحت عنوان «غزة - أريحا: سلام أميريكي». لم يعد من صلب المسألة أن يكون سعيد بحاجة فقط لأن يسلط الأضواء على القضية الفلسطينية في الغرب: بل من الأحرى، عليه أن ينشغل بالشعب الفلسطيني نفسه. فيلاحظ «أن هذا هو أول كتاب لي يكون فيه الجمهور العربي ماثلاً في ذهني من البداية حتى النهاية» (xix:a١٩٩٥). يتكون الكتاب من مجموعة مقالات نُشرت أغلبها في صحف عربية، وهي توثق لإحساسه بالغضب والخيانة في توقيع اتفاق السلام. يبدو أن الفكرة الحقيقية وراء أن يكون الواحد ضد عملية السلام تقتضي أن التوكيدات التي

يريدها سعيد «أستاذ الرعب»، قد تكون صحيحة تماماً - من المؤكد أن لا أحد يريد معارضة السلام؟ على أن كريستوفر هيتجنز يشير في المقدمة إلى أن سعيداً:

«شخص منفرد لربما تمكن من أن يفعل شيئاً لمصلحته إما بالصمت أوبالمناورة، ثم أنه فضلاً عن ذلك شُخص على أنه مصاب بمرض عضال، لكنه اختار بدلاً من ذلك التوكيد على الحقيقة المرّة: على «ما لا يريد الناس سماعه». (xii:a١٩٩٥)

ليست المسألة أن سعيداً معارضاً للسلام - بل هي، بعد كل شيء، القضية التي تابعها بإصرار لمدة ثلاثين عاماً. إنه، بالأحرى، مهتم بالانتهاكات المستمرة للحقوق الفلسطينية، التي تم التصديق عليها من خلال عملية السلام. إن التسوية الحقيقية لا يمكن لها أن تعارض: لكنها يجب أن تتم بالحوار غير المزيف، وهو ما لم يحصل في هذه القضية. بالنسبة لسعيد، كان ثمة استسلام عربي أدى إلى أن تحصل إسرائيل على الاعتراف والشرعية دون أية تنازلات، «دون التنازل عن السيادة على الأرض العربية، وبضمنها ضم القدس الشرقية، التي تم الاستيلاء عليها بطريقة غير شرعية من خلال الحرب» (xxi:a١٩٩٥).

بالنسبة للكثيرين من المثقفين العرب فإن عملية السلام تعني أنهم لن يعودوا يرون المشاكل المتوارثة الناجمة عن استمرار تعذيب الفلسطينيين. رغم ذاك، يستمر سعيد، الملتزم بصدق كونه مثقفاً عاماً، في إثارة الجدل، ويجاهد في سبيل فتح النقاش، وطرح الأسئلة المربكة. وهذا الالتزام هو الذي يقوده ويسمح له ليستبصر مستقبلاً مختلفاً يكون فيه الاعتراف المتبادل مختلفاً ولا يعني أبداً خضوع شعبه. هذا لا يعني أن سعيداً قومياً

متحمساً. على العكس من ذلك، فهو خصوصاً ناقد حاد للكثير من القومية التي يبدو أنها منتشرة في العالم العربي. وضمن هذا السياق أيضاً ينبغي فهم آراءه عن الإسلام. إن دعمه الثابت لسلمان رشدي شاهد على موقفه المعارض. إن الإسلام الذي يصوره سعيد في أعماله «يتأسس بدلاً من ذلك على فكرة أن جماعات التأويل موجودة ضمن وخارج العالم الإسلامي، متواصلين مع بعضهم البعض في حوار متكافئ» (سعيد ١٩٩٥:٣٣٨). إن آراءه فيما يخص فلسطين بقيت ثابتة المبدأ على نحو لافت للنظر، وهو دائماً متوجس من نوع الحكم الذي يقيمه عرفات حالياً.

تلخيص

يبقى إدوارد سعيد ملتزماً بالمطالبة بالسماح له في سرد القصة الفلسطينية، وهو السرد الذي تبنته في العادة إسرائيل والولايات المتحدة. ويبقى شخصية تثير الجدل في كلٍ من العالم الغربي والعالم العربي، رافضاً اتباع خط أي حزب. إن تدخلات سعيد بحاجة إلى أن ينظر إليها على أنها، كما أشارت إلى ذلك إيلا شوهات، تلك التي تعود لشخص ما قد «اجتاز مسافة استطرادية نحو السرد الوطني المضطهَد بحدس سياسي وثقافي دقيق» (شوهات١٢١:١٩٩٢). وتستمر «الرحلة إلى الداخل» في إثارة الردود المنفعلة. في الغرب، تكون الردود شهادة كبيرة على حضوره مثلما هي شهادة على الغضب الذي انتزعه في تحويل المعايير الفعلية للتجربة اليهودية وطبقها على القضية الفلسطينية - المنفى والتشرد والسلب والاحتلال. إن الفقدان الذي تبع هذه الحالة، على أية حال، قد أدى إلى تمكين حاد غمر سعيد، الذي أضحى واحداً من أشهر المنفيين، مانحاً صوته لشعبه وللمأزق الذي هم فيه ضد كل الغرباء. إن عمل سعيد عن فلسطين يدمج الشخصي بالسياسي، ويعلن عن موقفه النظري، حيث حري بالمثقف الدنيوي أن يكون متجذراً ضمن الدنيوية - وإن يكن ذلك في دنيا تتغير بثبات وحيث يكون للحدود الصارمة القليل من المعنى لإنسان يبقى منفياً.

ما بعد سعيد

في عام ١٩٩٩ أعلنت «النيويورك تايمز» في تلخيصها لإنجازات القرن، أن إدوارد سعيد «واحداً من أهم النقاد الأدبيين الأحياء».

من الواضح أن سعيداً قد تجاوز التقسيم الظاهر بين الثقافة الأكاديمية والاعتراف العام. ويعكس هذا الاحتضان أثره في الحقل الثقافي المعاصر، ولكنه أيضاً يكشف عن الأهمية التي أصبح عليها مفهوم الدنيوية في تقديراتنا للأعمال الفكرية والإبداعية. إن تأثيره من الممكن أن نتبينه فعلياً في كل فروع المعرفة الإنسانية والعلوم الاجتماعية وما إلى ذلك. وتحديداً فإن مصطلح «الاستشراق» قد ارتبط الآن بأعمال سعيد على نحولا ينفصم. فبعد ما يقارب الربع قرن من نشر كتاب «الاستشراق» يبقى كتاباً مهماً ويثير الجدل كثيراً. لقد برز سعيد على أنه شخص مبجل وملعون في الوقت نفسه، ولكنه رغم ذاك من غير الممكن تجاهله.

ثورة «الاستشراق»

بينما بينا المدى الذي يؤسسه موضوع الدنيوية في نقد سعيد، فمما لا جدال فيه أن «الاستشراق» له التأثير على التفكير المعاصر أكثر من أي كتاب خلال الثلاثين عاماً الأخيرة. لقد غير الطريقة التي نفكر بها حول العلاقات الثقافية والسياسية. لم يعد مرتبطاً فقط بدراسة الشرق، لقد

أصبح ينظر إليه على أنه مصطلح شامل حول الأسلوب الذي تُعامل فيه الثقافات «الأخرى» وتُصور. وفي توضيح عن مدى تأثير أفكار سعيد نجده في تعليق لآتوكيسون ضمن مقالة نصف جادة ونصف ساخرة انتشرت سريعاً عبر الإنترنت في شتاء١٩٩٥/٦. وفي هذه المقالة يحاكي المؤلف ساخراً التورط الأميريكي في البوسنة مع التقرير أن الرئيس كلنتون قد استعمل حروف العلة للمنطقة التي مزقتها الحرب، مانحاً البوسنيين مثل (جرج همفرز) الفرصة لأن يصبج (جورج هومفريز)، وبذلك يتحقق الحلم الأميريكي. يبين كيسون كيف أن الترابط بين المعرفة والسلطة في توزيع حروف العلة يُربط بسعيد، ويستنتج أن ما هو ممتع على نحو خاص حول هذه القطعة هو «تركيبها القوي لتحليل الخطاب من قبل سعيد مع ما قد نحسبه محاكاة ساخرة للإعلام «الجاد» والخطاب الدبلوماسي» (٦:٢٠٠٠). لقد غدا الاستشراق يدل على ما هو أكثر من ميدان أكاديمي للدراسة- لقد اصبح متساوقاً مع الأسلوب الخاص لفكر الشك الذي يبحث في تهميش الشعوب المغلوبة على أمرها.

كانت منهجية «الاستشراق» قد أُعتمدت من قبل عدد واسع من المؤلفين في وفرة للتقارير الأكاديمية والكتب التي نشرت منذ «الاستشراق»، وقد استعمل هذا المنهج في مختلف المواقع الجغرافية، وفي الكثير من السياقات للعلاقات الثقافية ومختلف أنواع صراع السلطة. وبتأثير من سعيد تم تحدي التقارير التمثيلية الغربية في أعمال متفاوتة مختارة مثل عمل ف. ي. مودمبي «ابتكار أفريقيا» (١٩٨٨)، و«فكرة أفريقيا» (١٩٩٤)، وعمل رنا قباني «أسطورة أوربا للإمبراطورية » (١٩٨٦) وعمل جيمس كارير «الاستغراب: صور الغرب» (١٩٩٥) وعمل رونالدأندن «تخيل الهند»

(٢٠٠٠)، وعمل جافد مجيد» تخيلات حرة :تاريخ جيمس هيل للهند البريطانية والاستشراق» (١٩٩٢)، وعمل كيت تلتشر «نقش الهند: الكتابة الأوربية والبريطانية عن الهند» (١٩٩٥). ولكن ليس ثمة أكثر من تأثير سعيد على أولئك الذين وجدوا في أعمال سعيد عوناً لهم في تفكيك تأثير الثقافة الكولونيالية على المستعمرات السابقة. وتأمل، مثلاً، حاجة مجلة يمينية مثل «Quadrant» إلى نشر مقالة تحط من شأن كتاب «الاستشراق» بعد أكثر من عقدين على نشره (Windschuttle 2000). ما أزعج هذا الكاتب بوضوح هو تأثير سعيد، الناقد الأدبي، على القيمين والعاملين على إقامة معرض تشكيلي في قاعة الفن في نيوساوثويلز عام ١٩٩٨، وعنوانه «الاستشراق؛ من ديلاكروا إلى كلي». فقد أورد أن الملاحظات التي طبعت في الكتيب الخاص بالمعروضات كانت متخمة برؤى من سعيد، وكانت هذه المصادقة من سعيد قوية بما فيه الكفاية إلى أن تخلق طابوراً من المشترين عند مكتبة القاعة الفنية، الجميع متلهفون للحصول على طبعة بنغوين الحديثة المنقحة والواسعة الانتشار من كتاب سعيد الشهير، «الاستشراق» (٢١:٢٠٠٠). أن يخترق عمل سعيد الحرم الداخلي للمؤسسات الثقافية الغربية كان شيئاً «غير مقبول» بالنسبة لوندسكتل.

تحليل الخطاب الكولونيالي ونظرية ما بعد الكولونيالية

لم ينشغل أحد أبداً بالدنيوية إلى الدرجة التي انشغل بها الناس بالتحليل الاستشراقي. وعلى أية حال، إن إصرار سعيد على دنيوية النص متساوقة مع عدم القناعة المتنامية بما بعد البنيوية بين النقاد المعاصرين وهم يبحثون عن سياسة للنص أقل تجريداً. على الرغم من أن سعيداً لم يخترع الرغبة، فقد وفر سابقة جاهزة وقابلة للتماثل في وضع النص في سياق ثقافي

ومادي سياسي.

مما لاشك فيه أن تأثير سعيد الكبير يكمن في ميدان تحليل الخطاب الكولونيالي، الذي يعده تدشينياً، ونظرية ما بعد الكولونيالية، التي له الأثر البعيد عليها. تلاحظ غياتري سبيفاك أبرز منظري الخطاب الكولونيالي، أن «دراسة الخطاب الكولونيالي، التي انطلقت مباشرة من خلال أعمال مثل أعمال سعيد ... قد ازدهرت في حديقة حيث يستطيع فيها الهامشي الكلام ويطلب منه الكلام، وحتى يكون من الممكن الكلام عنه. وهذا جزء مهم من النظام المعرفي الآن» (سبيفاك ١٩٩٢:٥٦). المؤرخ ما بعد الكولونيالي بارثا جاترجي يدعو قراءه إلى تقاسم المتعة في قراءة «الاستشراق»، الكتاب الذي له رنين خاص بالنسبة له:

«بالنسبة لي، طفل الصراع ضد الكولونيالية الناجح، كان كتاب «الاستشراق» هو الكتاب الذي تحدث عن أشياء شعرت بها وعرفتها دائماً ولكن لم أجد اللغة لصياغتها بوضوح. ومثل الكثير من الكتب العظيمة بدا أنه يقول لي للمرة الأولى ما كنت أود قوله دائماً.» (١٩٩٢:١٩٤)

من المفارقة أن متعة جاترجي في قراءة سعيد تذكر بتذكر سعيد للمواجهة الأولى للنصوص الأدبية ذات المعايير الغربية التي كان لها فيما بعد علاقة تكافؤ ضدية.

إن التبنيات المنهجية بين تحليل الخطاب الكولونيالي ونظرية المثقفين الفرنسيين مثل جاك ديريدا وجاك لاكان وميشيل فوكو سمحت لروبرت يونغ (١٩٩٥) ليعلن «الثالوث المقدس» لمنظري الخطاب الكولونيالي الذي يتضمن إدوارد سعيد وهومي بابا وغياتري سبيفاك. على أية حال، أن تحرر سعيد

من وهم فوكو ومابعد البنيوية بسبب افتقاده لـــــ «الدنيوية» يعني أن دوره بكونه منظر خطاب كولونيالي، أو على الأقل كونه عضواً في «الثالوث المقدس» هو الأفضل على نحو غير خاضع للتحديد. في السنوات التي تلت نشر «الاستشراق»، هي التسعينيات تحديداً، أصبح سعيد مندمجاً على نحو متزايد مع ترجمات نظرية ما بعد - الكولونيالية. إن للمصطلح «ما بعد-الكولونيالية» تاريخ طويل ولم يظهر حقيقة حتى أواخر الثمانينيات (أشكروفت et al ١٨٦-٩٢: ١٩٩٨). وفي وقت قصير نسبياً، تبعاً للتاريخ المؤثر للكثير من النقاد الذين درسوا أعمال كُتاب الكومنولث البريطانية، ظهرت نظرية ما بعد الكولونيالية لتركز على أسئلة حول الإمبراطورية والمستعمَرة. إن من الخطأ الافتراض أن هذا يعني أن اهتمامات نظرية ما بعد الكولونيالية محدودة فقط على أسئلة سياسة الهوية. إن منظري ما بعد الكولونيالية قد تبنوا من الصميم نقد سعيد بأن «طلاب السياسة ما بعد الكولونيالية لم ينظروا، كما أعتقد، بما فيه الكفاية إلى الأفكار التي تقلل من شأن الفكر الأرثوذكسي والسلطوي أو البطرياركي، الذي يتخذ وجهة نظر قاسية إزاء الطبيعة القسرية لسياسة الهوية» (١٩٩٣:٢٦٤). لو أن سعيداً يبدو قد هجر تحليل الخطاب الكولونيالي وأن أعماله تظهر منسجمة مع نظرية ما بعد الكولونيالية الراهنة، فمن المؤكد أن مثل هذه النظرية تتسق باطراد مع فكرته عن الدنيوية.

يرفض سعيد الأسلوب الذي يُقرأ فيه على أنه الناقد الأدبي والمُنظر الذي يكتب كتباً مثل «الاستشراق» و«العالم والنص والناقد» و«الثقافة والإمبريالية» والناشط السياسي الذي يكتب عن القضية الفلسطينية. فكما ناقشنا ذلك عبر هذا الكتاب، تعد مثل هذه القراءة شيئاً بغيضاً

بالنسبة لسعيد، الذي يرى أن على النظرية أن تتأسس في عالم حقيقي. فبسبب دنيويته، لا نتمكن من فصل سعيد الناقد الأدبي عن سعيد المنظّر الثقافي أو المحلل السياسي. بينما يكون من الواضح أنه يتفحص في الأعمال الغزيرة التي تستلهم أفكاره، كذلك يهتم بالأسلوب الذي يساء فيه استعمال أفكاره لأغراض يصطلح عليها «أهلوية». رغم ذاك، فمما يشار إليه أن سعيداً ثابت المبدأ في مقتربه وقد قام بالرد على نقاده في العديد من المناسبات.

ربما كان أكبر رد له على نقاد «الاستشراق» هو في الورقة التي نشرت بعد سبع سنوات من ظهور الكتاب: «تعقيبات على الاستشراق» (سعيد١٩٨٥). هنا يكرر سعيد نقاشه حول الجغرافيا المتخيلة: «الاستشراق هو الخط الذي يفصل الغرب عن الشرق، وهذا.. ما يكون حقيقة عن الإنتاج البشري أكثر مما يكون حقيقة طبيعية.» على أية حال، فإن هذا لا يعني أن «لا يمكن أن يكون هناك استشراق دون المستشرقين، من ناحية، والشرقيين من الناحية الأخرى، (١٩٨٥:٢). واحدة من المظاهر الساخرة لمناقشة سعيد عن تمثيل الشرق هو الأسلوب الذي قام به الاستشراق في تمثيل الشرق على أنه دفاع عن العرب والإسلام. مثل هذه المعايير بالنسبة لسعيد موجودة على أنها «جماعات للتأويل»، ومثل الشرق إلى حد بعيد، تتبعها تمثيلات معينة واهتمامات ومطالب. وإذ ينسحب نحو تراث الكُتّاب الذين أمامه والذين تحدوا «السلطة والهيمنة والمؤسسات العلمية التي مثلتهم إزاء أوربا» (سعيد١٩٨٥:٤) يدافع سعيد بثبات عن واجب المثقف العام في أن «يتحدث بالحقيقة إزاء السلطة». بعد عشر سنوات، وفي «كلمة أخرى» لطبعة ١٩٩٥ من «الاستشراق»، شغل سعيد نقاده بتفاصيل أشد تأثيراً وأكثر بلاغة،

مذكراً قراءه أن الغرب والشرق بُنى ويتضمنان إنشاء آخر «تكون حقيقته دائماً خاضعة للتأويل المستمر وإعادة التأويل لاختلافاتهم عنا» (سعيد٣٣٢:١٩٩٥).

إن هدف سعيد في إعادة التصريح باعتراضاته على القراءات المختزلة للكتاب التي تميزه على أنه مجرد مدافع عن الإسلام هو لتبيان أن مثل هذه الأشياء متعذر الدفاع عنها وأن مثل هذه الكاريكاتورات تكبح جزءاً مهماً من مناقشته. إنه يذكرنا أن الإسلام نفسه هو كيان متصارع، وأنه متغاير وموضوع لجدل مستمر ضمن المجتمعات الإسلامية. سيكون من الصعب المبالغة في تقدير أهمية إدوارد سعيد في تزويد المثقفين الغربيين بإطار فكري لفهم التحول الشيطاني للإسلام والعرب. منذ حرب الأيام الستة ١٩٦٧وحتى حرب الخليج في ١٩٩١، كان ثقل التمثيل الاستشراقي لدى تقارير الصحافة و«الخبراء» الرسميين غامراً جداً حتى أنه من السهل تخيل أن هذا كان هو الوضع الحقيقي: عرب شريرون ونكرات ومصابون برهاب الأجانب يشنون حملة شعواء من الكراهية ضد الغرب. بعد سعيد، أمسى من غير الممكن أن تمر هذه القوالب الجاهزة دون تحد، مهما بدت متشبثة. إن إفشاءه للطبيعة الاستشراقية للتمثيلات المعاصرة للإسلام والعرب كانت واحدة من إسهاماته الأكثر أهمية للتحليل الثقافي المعاصر. إن إدوارد سعيد مثقف عام بالاختلاف عن أي ناقد معاصر. وموقفه المعارض متجذر بقوة في فكرة دور المثقف، كانت تعني أنه عبر باستمرار الحواجز والحدود. كان كتاب «الاستشراق» هو «الرحلة إلى الداخل» الذي كان مؤشراً على وصول سعيد وذلك ما قذف به إلى موقع المثقف العام. إن مشروع سعيد الثقافي هو تقرير عن هويته المفارقة وحاجته إلى أن يُسمع كونه «موضوعاً شرقياً». إن مشروع

سعيد يحتفي بثقافة المقاومة بينما يرفض اللغة النظرية اللاعملية، ويصر على مبادئ التحرر الإنساني بينما يرفض «سياسة اللوم». كما يعبر آيمي سيزر، في تلخيص شديد الذكاء لمحاولة سعيد: «ليس ثمة من عرق يحتكر الجمال، أو الذكاء، أو القوة، وسيكون ثمة مكان للجميع عند ملتقى النصر» (سيزر ٧٦، ٧: ١٩٨٣).

بيل أشكروفت يدرّس الإنجليزية في جامعة نيوساوث ويلز،

بال أهلواليا يدرّس السياسة في جامعة أدليد. ونشرا كلاهما الكثير من البحوث في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية.

سهيل نجم: شاعر مترجم، صدر له ديوان شعر ومجموعة من الكتب المترجمة في الشعر والنقد والرواية.

حيدر سعيد: دكتوراه في اللسانيات جامعة المستنصرية، بغداد. تشر العديد من البحوث في حقلي النقد الأدبي واللسانيات.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية لكتاب:

Edward Said: The Paradox of Identity

لمؤلفيه: Bill Ashcroft و Pal Ahluwalia،

الصادر عن دار النشر Routledge سنة 1999.

ثم أعادت الدار نفسها نشر هذا الكتاب في سلسلة:

Routledge Critical Thinkers، التي بدأت بإصدارها

سنة 2000 فأصدرت الطبعة الثانية منه سنة 2001، ولكن تحت اسم: ***Edward Said***، من دون العنوان الفرعي.

وهذه الترجمة العربية تستند إلى الطبعة الثانية، ولكن المترجم ارتأى تثبيت العُنوان كاملا، على نحو ما ورد في الطبعة الأولى.

FURTHR READING

WORKS BY SAID
BOOKS:

Joseph Conrad and Fiction of Autobiography, Cambridge, MA: Harvard University ,1966.

Based on Saudi's doctoral thesis, this examines the operation of impc-rialism in an ostensibly anti – colonial novelist.

The drabs Today. Alternatives for Tomorrow, Cleveland: Follet Publishers ,1972.

The Arabs Today: Alternatives for Tomorrow, ed. (with Fuad Suleiman), Columbus, OH: Forum Associates, 1973.

These books launch Said,s lifelong task of representing the Arabs from an Arab perspective.

Beginnings Intention and Method, New York: Basic Books, 1975.

A difficult theoretical work which demonstrates the emergence of all the interests associated with Said's later writings including Orientalism, his work on intellectuals, worldliness and the analytical category of 'geography'.

Orientalism, New York: Vintage. 1978.

Said's most well- known and widely distributed book. Describes the various institutions, disciplines, processes of investigation and

styles of thought by which Europeans came to 'know', the Orient over several cantles A key text.

The Question of foisting, New York: Vintage, 1979.

Said's first sustained work on Palestine. Aimed to articulate a Palestinian position to a western, and in particular an American, audience.

The Palestine Question and the American Context. Beirut, Lebanon: Institute for Palestine Studies, 1979.

A version of The Question of Palestine for Palestinian readers.

Literature and Society, ed. Baltimore, MD: Johns Hopkins University press, 1980.

An edited collection in which Said confirms, in his introduction, the claim of literature to have a critical function in society.

Concerning Islam: How the Media and the *Experts Determine How we see the Rest of the World*, New York: Vintage, 1981. Updated and revised with a new introduction, 1997.

Along with *Orientalism* and *The Question of Palestine*, this, according to Said, completes a trilogy of works on the representation of the Middle East. Lt seeks to expose the manner in which Islam is repre- seated by the Western media: persistent denomination representing the intransigence of orientalist stereotyping in western thinking .

The Horld, the Text and the Critic, Cambridge, MA: Harvard University press, 1983.

An indispensable work which sets out the relationship Said considers vital between the text, the critic and the world . the organ ising principle which marks this and all his work is the notion of

worldliness.

After the Last. Skr polcstinian lives, with photographs Jean mohr, New York: pantheon, 1986.

Documents the anguish of the Palestinian predicament, unveiling the people's own doubts and disputes in coming to terms with their condition.

Blaming the Victims: spurious Scholarship and the Palestine Question ed. (With Christopher Hitchens), London: verso. 1988.

An expose of the role of Israel in campaigning to suppress the Palestinian question.

Yeats and Decolonization , Field Dar pamphlet, Dublin, 1988.

An important essay which considers yeats and Ireland in the context of British imperialism.

Musical Elaboration's, New York: Columbia University press, 1991.

This book is a good example of the many disciplinary areas in which said directly engages. Said is an accomplished pianist, and in this work he examines western classical music.

Culture and Imperialism, London: Chatty & Windus, 1993.seen by a number of critics as a sequel to Orientals, it discusses the interdependence of culture and imperialism even when this is not overt in imperial texts. Lt. also discusses post – colonial resistance and examines a form of engagement with dominant power which he calls the voyage in A key text.

The politics of Dispossession: The struggle for Palestinian self Determination, 1969-94, London: Chatty & Windus,1994.

A collection of Said's writings on Palestine.

Representation of the Intellectual, London: Vintage, 1994.

Examines the role and impact of intellectuals in society, a theme which underlies virtually all of saids cultural analysis and criticism. A key text.

The pen the Sword: Conversations with David Barsamian, Monroe, ME: Common Courage press. 1994.

A scries of particularly insightful interviews which cover almost all aspects of Said s work.

Peace and its Discontents: Gaza–Jericho 1993 –1995, New York: Vintage, 1995.

Originally Published in Egypt. Said addresses his Palestinian Audi- ence and documents his outrage at the peace process which, he argues, fails to adequately deal with the Palestinian problem.

Out of place: Memoir, London, Granta. 1999.

A particularly revealing insight into Said's early life. In it, he recounts his family and his connection with Palestine while living in United States. A Poignant revelation of the interweaving of the psychological and culture in his sense of displacement.

The End of peace process . Oslo and After, New York: Pantheon, 2000.

A further critique of the process and the manner in which the Palestinian Authority has failed its people .

ARTICLES: LITERARY AND CULTURAL THEORY

Edward Said's output has been so prolific that it would be

unwieldy to annotate all his articles. The most significant of these have been collected, or their ideas further developed, in books. We have listed them in sections to indicate their content. Articles of particular significance to an understanding of Said's position, particularly those that have not appeared in books, are marked with an asterisk.

'Record and reality: Nostromo', in John Unterecker (ed) Approaches to *the Twentieth Century Neville* New, York: Thomas Y .Crowell, 1965.

'A labyrinth of incarnations: the essays of essays of Merleau -- Ponty', Kenyan *Review*, January 1967.

'Levi- Strauss and the totalitarianism of mind', Kenyan Review, Mareh 1967.

* 'Vico: autodidact and humanist', *Centennial Review*, summer 1967.

Beginnings, Salmagundi, fall1968.

'Swift's Tory anarchy', Eighteenth Century studies, fall 1968.

'Narrative: quest for origins and discovery of the mausoleum', *Salmagundi*, spring 1970.

'Notes on the characterization of a literary text', MLN December 1970.

'Introduction' *to Three Tales by Joseph Conrad*, New York: Washington square press, 1970.

'Abecdarium Culturae: stuturalism, absence, writing', TriQuarterly, Winter 1971.

'Linguistics and the archaeology of the mind', *International*

Philosophical Quarterly, March 1971.

'Molestation and authority in narrative fiction', in J. Hillis Miller (ed.) Aspects of narrative, New York: Columbia University Press, 1971

'What is beyond formalism?', MLN, December 1971.

* 'Michel Foucault as an intellectual imagination', Boundary 21 (1), July 1972.

* 'The text as practice and as idea', MLN, December 1973.

'On orginality', in monroc Engel (ed.) Uses of literature, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

'Arabic prose and prose fiction since 1948: an introduction', in Halim Barakat (ed.) Days of Dust, trans. Trevor LeGassick, Wilmette, IL: Medina press, 1974.

'Conrad: the presentation of narrative', *Novel*, Winter 1974.

'Contemporary fiction and criticism', *TriQuarterly*, spring 1975.

'The text, the world, the critic, Bulletin of the Middle West Modern *Language Association*, fall 1975.

'Raymond Schwab and the romance of ideas, Dacdalus, winter 1976.

'Between chance and determinism: Lukacs's Aesthetik' *The Atimes Literary Supplement*, 6 February 1976.

'Roads taken and not taken in contemporary criticism', *Contemporary Literature*, summer 1976.

'On repetition'.in Angus Fletcher (ed.) English Institute Essays, New York: Columbia', University press, 1976.

'Conrad and Nietzsche', in Norman sherry (ed.) *Joseph Conrad: A Comemoration*, London: Macmillan, 1976.

'Vico on the discipline of bodies and texts', MLN, October 1976.

*'Orientalism', The Georgia Review, spring 1977.

'Renan's philological laboratory', in Quentin Anderson and Steven Marcus (ed.) *Memorial volume for Lionel Trilling*, New York: Basic Books, 1977.

*'The problem of textuality: two exemplary positions', *Critical Inquiry* Summer 1978.

'Rashid Hussein', in Kamal Boullata and Mirene Ghossein (ed.) The *World of Rashid Hussein', a Palestinian Poet in Exile*, Belmont, CA: Arab- American University Graduates, 1979.

'Reflections on decent American "Left" literary criticism', *Boundary* 2 8 (1), Fall 1979.

* 'An exchange on deconstruction and history', Boundary 2, fall 1979, 8 (1): 65-74. With Marie-Rose Logan, Eugenio Donato, William Warner and Stephen Cries.

* ' Exchange on Orientalism', *New Republic* 180 (20): 39-40, 1979.

'Islam, the phiological vocation, and French culture; Renan and Massignon', in Malcolm Kerr (ed.) *levi della Vida Memorial Award Volume*,

'Response to Bernard Lewis', *New York Review of Books*, 12 August 1982. 'Opponents, audiences, constituencies and community', *Critical Inquiry*, September 1982.

'Travelling theory', *Raritan* 1 (3), winter 1982.

*'The music itself: Glenn Gould's contrapuntal vision', *vonity fair, May* 1983.

'Secular criticism', *Raritan* 2 (3), winter 1983.

* 'The mind of Winter: reflections on a life in exile', *Harper's Magazine* 269, September 1984.

*'Michel Foucault, 1927-1984', *Raritan* 4 (2), fall 1984.

' An ideology of difference', *Critical Inquiry*, September 1985.

* 'Orientalism reconsidered', *Race and Class*, autumn 1985.

'The enduring romance of the pianist', *Harper's*, November 1985.

'Remembrances of things played : presence and memory in the pianist's art', Harper's, November 1985, 271 (1626): 69-75.

'John Berger', in Harold Bloom (ed.) The Chelsea House Library of Literary Criticism, New York: Chelsea House publishers, 1985.

* 'Foucault and the imagination of power', in David Couzens Hoy (ed.) *foucault: A Critical Reader*, Oxford: Black well, 1986.

* 'Intellectuals in the post-colonial world', Salmagundi, Spring-Summer 1986.

'The horizon of R.P. Blackmur', Raritan 6 (2), fall 1987.

'Introduction' to Kim by Rudyard Kipling, New York: Viking Penguin, 1987.

'Kim, the pleasures of imperialism', raritan, fall 1987.

'The imperial spectacle (Aida)', *Grand street*, winter 1987.

'Through gringo eyes: with Conrad in latin America', *Harper's Magazine* 276 (1568), April 1988.

*'Identity, negation and violence', New Lift Review, September- October 1988.

'Goodbye to Mahfouz', *London Review of Books*, 8 December 1988.

'Meeting with the old man', *Interview*, December 1988.

* 'Representing the colonized: anthropology's interlocutors', Critical *Inquiry*, Winter 1988.

The Satanic Verses and democratic freedoms', *The Black Scholar*, March-April 1989.

* 'Third World intellectuals and metropolitan culture', Raritan 9 (3), Winter 1990.

* 'Narrative, geography and interpretation', New Lift Review, March-April 1990.

'Figures, configurations, transfigurations', Race and Class, July September 1990.

'Embargoed Literature', The nation, 17 September 1990.

'Literature, theory and commitment: II', in Kenneth Harrow, Jonathan Ngate and Clarisse Zimra (eds.) *Crisscrossing Boundaries in African Literatures*, 1986, Annual Selected Papers of the ALA, 1991.

'Introduction' to Moby Dick by Herman Melville, New York: Vintage, 1991.

* 'The politics of Knowledge', Raritan 11 (1), summer 1991.

* 'Identity, authority, and freedom: the potentate and the traveler', Transition 54, 1991.

'Culture and vultures', Higher (*The Times Higher Education Supplement*), January 24 1992: 15-19.

'Foreworld' to the performing Self: Compositions and Decompositions in the Languages of Contemporary Lift by Richard poirier, Newark, NJ: Rutgers University Press, 1992.

'Nationalism, human rights and interpretation', Raritan, winter 1993.

'Imperialism and after: Europe, the US and the rest of us', in Geraldine prince (ed.) A window of Europe, The lathian European Lectures 1992, Edinburgh: Canongate press, 1993.

'Introduction to The Language of Modern Music by Donald Mitchell, London: Faber & Faber, 1993.

* 'Travelling theory reconsidered', in Robert M. Polhemus and roger B. Henkle (eds.) *Critical Reconstructions: The Relationship of Fiction and Life*, Stanford, CA: Stanford university. Press, 1994.

* 'Gods that Always fail', Raritan, spring, 1994.

'Adorno as lateness itself', in Malcolm Bull (ed.) *Apocalypse Theory and the Ends of the world,* Oxford: Blackwell, 1995, Wolfson College Lectures.

'From silence to sound and back again: music, literature and history', Raritan, Fall 1997, 17 (2): 1-21.

ARTICLES: PALISTINE. ISLAM AND THE MIDDLE EAST

'The Arab portrayed', in Ibrahim Abu-Lughod (ed.) *The Arab-Israeli Confrontation of June 1967: An Arab perspective*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.

'A Palestinian voice', *The Middle East Newsletter*, October, November 1970.

'The Palestinian experience', in Herbert Mason (ed.) *Reflections on the Middel Eastern Crisis*. The Hague and Paris: Mouton, 1970.

'The future of Palestine: A Palestinian view', in Abdeen Jabara and Janice Terry (eds.) *The Arab World from Nationalism to Revolution*. Willamette, IL: Median Pres, 1971.

'A response to Ihab Hassan', Diacritics, spring, 1973.

'United states policy and the conflict of powers in the Middle East *Journal of Palestine Studies, spring* 1973.

'Getting to the roots', *American Report*, 26 November 1973.

* 'Chomsky and the question of Palestine', *journal of Palestine Studies*, spring, 1975.

'Lebanon: two perspective', *AAUC Occasional Paper*, 1975.

'Arab society and the war of 1973: shattered myths', in Nasser II. Aruri (ed.) Middle East Crucible: Studies on the Arab Israel', War of 1973, Wilmette, IL: Median Press, 1675.

'The Palestinians and American policy', in *Two studies on the Palestinians today and American policy, AAUG information Paper no*, 17 , 1976.

'Can Cultures communicate? Round table', in George N. Atiych (ed.) Arab and American Cultures, Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1977.

'The Arab right wing', *in AAUG information Paper* no. 21, September 1978.

'The Idea of Palestine in the West', *MERIP Reports*,

September, 1978.

* 'Islam, Orientalism and the West: an attack on learned Ignorance', Time, 16 April 1979.

* 'Zionism from the standpoint of its victims', Social Text, winter 1979.

'The Palestine question and the American context', Arab Studies Quarterly 2 (2), spring 1980.

'Iran and the media: whose holy war?', Columbia Journalism Review, March-april 1980.

'Peace and Palestine rights', Trialogue, summer/fall 1980.

'Inside Islam: How the press missed the story in Iran', Harper's Magazine 262 (1568), January, 1981; reprinted in Current, February 1981.

'A changing world order: the Arab dimension', Arab Studies Quarterly 3 (2), spring 1981.

'Reflection on the Palestinians', Nation 233.5 December 1981.

The formation of American public opinion on the question of Palestine', in Ibrahim Abu-Lughod (ed.) *Palestinian Rights: Affirmation and Denial*, Wilmette, IL: Media press, 1982.

'Palestinians in the aftermath of Beirut: a preliminary stocktaking', Arab Studies Quarterly, 4 (4), fall 1982.

* '*The experience of dispossession*', on Patrick Scale (ed.) *The Shaping of an Arab Statesman: Abd al-Hamid Sharaf and the modern Arab World*, London: Quartet, 1983.

'Response to Stanley fish', Critical Inquiry, December 1983.

* '"Permission to Narrate" Edward said writes about the Story

of the Palestinians', *London Review of Books* (16 29 February 1984), 6 (3): 13 17.

'The burdens of interpretation and the question of Palestine', journal of Palestine Studies, fall 1986.

* 'On Palestinian identity: a conversation with Salman Rushdie', New Lift Review, November-December 1986.

'Interpreting Palestine', Harper's Magazine 274 (1642), March 1987.

'Irangate: a many-sided crisis', Journal of Palestine Studies, summer 1987.

'Palestine and the future of the Arabs', in Hani A. Faris (ed.) *Arab Nationalism and the future of the Arab World*. Belmont, CA: Association of Arab-American Graduates, 1987.

* 'The voice of a Palestinian in exile', Third text. Spring, summer 1988.

'How to answer Palestine's challenge', Mother Jones. September 1988.

*'Spurious scholarship and the Palestinian question, Race and Class winter 1988.

'The Palestinian campaign for peace', *World Affairs Journal: A Compendium* 1 (1). Speaker Season 1988-9.

'Edward Said's challenge', *Israel and Palestine Political Report* 153, October 1989.

'The challenge of Palestine', *Journal of Refugee Studies* 2 (1), 1989.

'Literacy and liberation', the Palestinians', *Literacy and*

Liberation: Report of the WUS Annual Conference. World University Service, 1990.

'Reflections on twenty years of Palestinian history', Journal of Palestine Studies, XX (4), summer 1991.

'Palestine, then and now', Harper's 285 (1711), December 1992.

'Peace and the Middle East', *Journal of (communication Inquiry*, winter 1992.

'Arabs and Americans: "Toward the twenty first century"'Afideast Monitor 8 (1), winter 1993.

'Second thought on Arafat's deal', Harper's 288 (1724), January 1994.

OTHER:

'An exchange: Exodus and Revolution', Grand Street. summer 1968.

'Edward Said' (sound recording), PLO Series, Los Angeles: Pacifica Tape Library, 1979.

'In the shadow of the west', The Arab (film documentary), London: Channel 4. 1982. Also shown elsewhere in Europe, the Middle East and North America.

With Ibrahim Abu-Lughod, Janet L. Abu-Lughod, Muhammad Hallaj and Elia Zureik, *A Profile of the Palestinian People*. Chicago: Palestine Human Rights Campaign, 1983.

'The MESA debate: the scholars, the media, and the Middle East', Journal of Palestinian Studies, winter 1987.

Two-Piano recital at the Miller Theater with Edward Said and Diana Takieddine, Columbia University, 27 April 1993 (Brahms, Mozart, Chopin, Britten, Schubert).

INTERVIEWS:

* 'Interview', Diacritics 6 (3), 1976: 30 47.

'The legacy of Orwell: a discussion (with John Lukacs and Gerald Graff), *Salmagundi*, spring, summer 1986.

'An interview with Edward W. Said', (with Gary Hentzi and Anne McClintock), Critical Texts, winter 1986.

*'Edward Said With Salman Rushdie', (video recording), Writer in Conversation 28, London: ICA Video; Northbrook, IL: The Roland Collection. 1986.

'Edward Said: an exile's exile' (interview with matthew Stevenson). The Progressive, February 1987.

* 'Edward Said', in Imre Salusinszky (ed.) Criticisms in Society, New York: Methuen. 1987.

'Orientalism revisited: an interview wqith Edwarwd W. Said', MERIP, January February 1988.

'American intellectuals and Middle East politics: interview with Edward Said', Social Text, fall 1988.

In the shadow of the West: an interview with Edward Said', in Russell Ferguson, Marcia Tucker and John Baldessari (eds) *Discourses: Conversations in Postmodern Art and Culture*, New York: New Museum of Contemporary Art, MTT Press, 1990.

'Criticism, culture, and performance: an interview with Edward

Said', in Bonnie Marranca and Gautam Dasgupta (eds) *interculturalism and performance: Writing from PAJ*, Publications, 1991.

* 'Europe and its others: an Arab Perspective' (interview with Richard Kcarny). In Richard Kearny (ed.) *Vision of Europe: Conversations on the Legacy and Future of Europe*. Dublin: Wolfhound Press, 1992.

'Expanding humanism', in Mark Edmuundson (ed.) wild Orchids and Trotsky, New York: Penguin Books, 1993.

* 'Orientalism and after' (interview with Anne Beezer and Peter Osborne), *Radical Philosophy* 63, spring 1993.

'An interview with Edward Said', (with Joseph A. Buttigieg and Paul A. Bove), Boundary 2 20 (1), spring 1993.

'Edward Said' (interview with Eleanor Wachtel), Queen's Quarterly, fall 1993.

'Symbols versus substance: A year after the declaration of principles' (interview with Mouin Rabbani), *Journal of Palestine Studies*, winter 1995, 24 (2).

'Conversation with Edward Said ' (interview with Bill Ashcroft), New Literatures Review 32, winter 1996.

WORKS ON SAID:

'Ahmad, A. (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso. Includes a highly critical chapter on Said which has been the subject of much debate in a special issue of the journal Public Culture.

Ansell-Pearson, K. Parry, B. and Squires, J. (1997) *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, London: St Martins.

A series of essays which considers the impact of Said's work on reading of imperialism.

Bove, Paul A. ed. (2000), *Edward Said and the Work of the Critic, Speaking Truth to power*, Durham: Duke University Press.

A collection essays on various aspects of Edward Said's work which first appeared in the Journal Boundary 2. It Includes an interview with Said.

Childs, p. and Williams, P. (1997) *An Introduction to post-Colonial Theory*, London: Prentice Hall.

An introduction to post-Colonial theory which includes an introductory chapter on Said.

Clifford, J. (1988) 'On Orientalism', in the predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art, Cambridge, MA: Harvard University Press.

An important critique of Orientalism which raises questions about Said's assumptions and methodology.

Cohen, Warren I. ed. (1983), *Reflections on Orientalism: Edward Said. Roger Besnahan. Surjit Dulai. Edward Graham, and Donald Lammers*, East Lansing, ML: Asian Studies Center, Michigan State University.

A series of articles which discuss the impact of Said`s of Oriantelism and its wider application.

Marrouchi, M. (1991) 'The critic as dis/placed intelligence: the case of Edward Said', Diacritics 21(1): 63-74.

A particulary insightful sympathetic article which illustrates the importance f Said's work.

Porter, D, (1983) 'Orientalism and its problems', in peter Hulme, Marraret Iversen and Dianne Loxley (eds) The politics of Theory Colchester: University of Essex.

A critical essay which documents what many consider to be Said's misappropriation of Foucault.

Robbins, B. Pratt, M.L Arac, J. Radhakrishnan, R. and Said, E. (1994) 'Edward Said's culture and imperialism: asymposium', Social Text 12 (3): 1- 24.

A asymposium on Said's book Culture and imperialism in which a number of post-colonial critics debate the importance of this work.

Sprinker, Michael ed. (1992), Edward Said: A critical Reader, Oxford Blackwell.

A wide-ranging collection of essay by influential post-colonial critics. It includes an interview with Said.

Varadharajan, A. (1995) *Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said and Spivak*, Minneapolis: University of Minnesota press.

A scholarly study of Said's debt to Adorno and affiliations with Spivak, in their approach to subjectivity.

Young, R. (1990) *White Mythologies: Writing History and the West*, London: Routledge. An important discussion of Orientalism can be found in the chapter dealing with Said.

Special Issue on Edward Said, Boundary 2, summer 1998, 25 (2).

A collection of essays on various aspects of Edward Said's works including an intervew with Said.

WORKS CITED

Abaza, M. and stuth, G. (1990) Occidental reason, Oriantalism. Islamic fundamentalism: A critique. In Martin albrow and Elizabeth king (eds) *Globalizataion, Knowledge and Society*, London: Sage.

Adams, P. (1997) Interview with Edward said. Australian broadcasting corporation, 17 September.

Ahluwalia, P. and McCarthy, G. (1998) political correctness: pauline Hanson and the construction of Australian identity, *Australian Journal of public Administration* 57(3): 79-85.

Ahmad, A. (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso.

(1995) 'The politics of literary postcoloniality', Race and Class 36: 1-20.

Al-Azm, S.J. (1981) 'Orientalism and Orientalism in reverse', Khamsin 8: 9-10.

Alexander, E. (1989) 'Professor of Terror', Commentary 88 (2): 49-50.

Ali, T. (1994) *Interview with Edward Said*, Special Broadcasting Service, Australia.

Arnold, M. (1865) 'The function of criticism at the present time', in Essay in Criticism, London and New York: Macmillan.

Ashetoft, B. (1996) 'Conversation with Edward Said', *New Literatures Review* 32: 3-22.

Ashetoft, B. Griffiths, G., and Tiffin, H. (1989) *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London: Routledge.

(1995) The Post-Colonial Studies Reader, London : Routledge.

(1998) *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London : Routledge.

Begin, M. (1972) The Revolt, trance. Samuel Kalz, Jerusalem: Steimatzkys Agency.

Behdad, A. (1994) 'Orientalism after Orientalism', Esprit Createur 34 (2): 1-11.

(1994a) *Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*, Durham, NC: Duke University Press.

Benda, J. (1980) *The Treason of the Intellectuals*, trance, Richard Aldigton, London: Norton.

Bertens, H. (1995) *The Idea of the Postmodern*, London: Routledge.

Behdad, H. (1986) 'The other question: Difference, discrimination, and the discourse of colonialism', in Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iverson (eds) *Literature, Politics and Theory*, London, Methuen.

___(ed.) (1990) *Nation and Narration*, London: Routledge.

___(1994) *The Location of Culture*, London: Routledge.

Bhatnagar, R. (1986) 'Uses and Limits of Foucault: A study of the theme of origins in Edward Said's *Orientalism', Social Scientist* (Trivandrum) 158:3-22.

Bloom, A. (1987) *The Closing of the American Mind: How*

Higher Education Has fail Democracy and Imponerished the Souls of Today's Students, New York: Simon & Schuster.

Boyarin, D. and Bovarin, J. (1989) 'Toward a dialogue with Edward Said', Critical Inquiry 15 (3): 626 33.

Breckenridge, C. and Van der Veer, P. (eds) (1993) *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on south Asia,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Brennan, T. (1992) Places of mind, occupied lands: Edward Said and philology', in Michael Sprinker (ed.) *Edward Said*: A Critical Reader, Oxford: Blackwell.

Carrier, James (ed.) (1995) *Occidentalism: Images of the West.* Oxford: Oxford University Press.

Cesaire, A. (1968) *return to my Native Land,* Paris: Presence Africaine.

___(1983) *The Collected Poetry,* trans. Clayton Eshelman and Annette Smith, Berkeley University of California press.

Chambers, I. and Curti, L. (eds) (1996) *The post-Colonial Question,* London: Routledge.

Chambers, R. (1980) 'Representation and authority', *Comparative Studies on Society on History* 22: 509-12.

Chatterjee, Partha (1992) 'Their own worlds? An Essay for Edward Said', in Michael Sprinker (ed.) Edward Said: A Critical Reader, Oxford: Blackwell.

Childs, P. and Williams, (1997) *An Introduction to Post-Colonial Theory,* London Prentice Hall.

Clifford, J. (1988) 'On Orientalism', in *The Predicament of*

Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art, Cambridge, MA: Harvard University Press.

D'Souza, D. (1995) *The End of Racism*, New York: The Free Press.

Dallmyr, F. (1997) 'The politics of nonidentity: Adorno, postmodernism-an Edward Said', *Political Theory* 25 (1): 3-56.

Dirlik, A. (1994) 'The postcolonial aura: Third World criticism n the age of global capitalism', *Critical Inquiry*. Winter (1994). 328-56.

Donald, J. and Rattanasi, A. (eds) Race. *Culture and Difference*, London: Sage.

During, S. (1987) 'Postmdernism or postcolonialism', *Textual Practice* 1 (1): 32-47.

Dutton, M. and Williams, P. (1993) 'Tranaslating theories: Edward Said on Orientalism Imperialism and alterity'. *Southern Review* 26 (3): 314-57.

Fanon, F. (1964) *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth: Pengunin

___(1970) *Toward the African Revolution*, Harmondsworth: Pengunin.

___(1986) *Black Skins. White Masks*, London: Pluto Press.

Field, M. (1992) *The End of History and the last Man*, London: Hamish Hamilton.

Gates, H.L. (1991) 'Critical Fanonsim', *Critical Inquiry* 17 (3): 457-70.

___(1993) 'Said as music critic', Rariton 13 (1): 108-16.

Griffin. R. (1989) 'Ideology and misrepresentation: A response to Edward Said', Critical Inquiry 15 (3): 611-25.

Hulme, P. (1986) Colonial Encunters: *Europe and the Native Caribbcan*. 1492-1797. London: Methuen.

Huntington, S.P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of Wold Order*, New York: Simon & Schuster.

Hutcheon, L. (1989) 'Circling the downspout of empire: Post-colonialism and post-modernism', Ariel 20 (4): 149-75.

___(1994) 'The post always rings twice: postmodern and the post colonial', *Textual Practice* 8(2): 205-39.

Inden, Ronald (2000). Imagining India, Bloomington: Indiana University Press.

Jain, J. (1991) *Problems f Postcolonial Literatures and other Essays*, Jaipur: Printwell.

Jan Mohamed, A. (1983) *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in colonial Africa.* Amherst: University of Massachusetts.

___(1992) 'Worldliness-without-world, homelessness-as home: Toward a definition of the specular border intellectual', in Michael Sprinker (ed.) Edward Said: A Critical Reader, Oxford: Blackwell.

Kabbani, Rana (1986) *Europe's Myth of Empire*, Bloomington: Indiana University Press.

Kaviraj, S. (1993) 'The politics of nostalgia', *Economy and Society* 22(4): 525-43.

Lewis, B. (1982) 'Orintalism: An exchange', New York Review of Books 29 (13): 46-8.

___(1982a) 'The question of Orientalism', New York Review of Books 29 (11): 49-56.

___(1993) *Islam and the West*, New York: Oxford University Press.

Lewis, R. (1995) *Gendering Orintalism: Race, Femininity and Representation*, New York: Routledge.

Little, D. (1979) *'Three Arabic critiques of Orientalism', Muslim World* 69 (2): 118-21, 127, 130.

Lyotard, J.F. (1984) *the Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press.

McClintock, A. (1992) 'The angel of progress: Pitfalls if the term " post-colonialism"', Social text, spring: 1-15.

Macksey, Richard and Eugenio Donato (1970), *The Structuralist Controversy: The Language of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

McLaren, P. (1991) 'Postmodernism, Post-colonialism and pedagogy', *Education and Society* 9 (1): 3-22.

Majeed, Javed (1992) *Ungoverned Imaginings: James Mill's History of British India and Orientalism*, Oxford: Oxford University Press.

Majid, A. (1996) 'Can the postcolonial critic speak? Orientalism and the Rushdie affair', *Culture Critique*, winter 1995-6: 5-42.

Mani, L. and Frankenberg, R. (1985) *'The challenge of Orientalism', Economy and Society* 14: 174-92.

Marrouchi, M. (1991) 'The critic as dis/placed intelligence: The

case of Edward Said', Diacritics 21(1): 63-74.

Michel, M. (1995) 'Positioning the subject: locating postcolonial studies, Arial 26 (1): 83-99.

Miller, J. (1990) *Seducations: Studies in Reading and Culture*, London: Virago.

Miller, T. (1993) The Well-Tempered Self, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Mishra, V. and Hodge, B. (1991) 'What is post (-) colonialism?', Textual Practice 5(3): 399-414.

Mudimbe, V.Y. (1988) *The Invention of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.

___(1994) *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.

Mutman, M. (1993) 'Under the sing of Orientalism: The West vs. Islam', cultural Critique, winter 1992-3: 165-97.

Nairn, T. (1994) 'What nation are for', *London Review of Books*, 8 September.

Nkrumah, K. (1965) *Neo-Colonialism: The last Stage of Imperialism*, London: Nelson.

Parry, B. (1987) 'Problems in current theories of colonial discourse', Oxford Literary Review 9(1-2): 27-58.

___(1994) 'Resistance theory/ theorising resistance or two cheers for nativism', in Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iverson (eds) *Colonial Discourse/Post Colonial Theory*, manchester University Press.

Pathak, Z. Sengupta, S. and Purkayastha, S. (1991) 'The

prisonhouse of Oriantalism', Textual practice 5(2): 195-218.

Poliakov, L. (1974) *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, trans. Edmund Howard, London: Chatto & Windus.

Porter. D. (1983) 'Orientalism and its problems', in peter Hulme, Margaret Iversen and Dianna Loxley (eds) *The Politics of Theory*, Colchester: University of Essex. Pratt, M.L. (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.

Prochaska, D. (1994) 'Art of colonialism: colonialism of Art: The description de l Egypte (1809-1828)', L'Esrit Createur 34 (2): 69-91.

Quayson, Ato (2000) *Postcolonialism: Theory, Practice or Process*? London: Polity Press.

Rassam. A. (1980) *'Comments on Orientalism', Comparative Studies in Society and History* 22: 505-12.

Renan, E. (1896) Poetry of *the Celtic Races and Other Studies*, trans. W.G. Hutchinson, London: Walter Scott.

Robbins, B. (1994) 'Secularism, elitism, progress, and other transgressions: On Edward Said's "voyage in"', Social Text 12(3): 25-37.

Robbins, B. Pratt, M.L., Arac, J. Radhakrishnan, R. and Said, E. (1994) Edward Said's culture and imperialism: A. symposium', Social Text 12 (3): 1-24.

Said, E. (1966) *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

___(1971) 'Abecedarium Culturac: Structuralism, absence, writing, TriQuarterly, winter 1971.

___(1971a) 'What is beyond formalism?', MLN, December 1971.

___(1972) 'Michel Foucault as an intellectual imagination', Boundary 2 1(1) July 1972.

___(1975) *Reginnings: Intention and Method*, New York: Basic Books.

___(1976) Interview', *Diacritics* 6(3): 30-47.

___(1978) *Orientalism*, New York: Vimage.

___(1978a) 'The problem of textuality: Two exemplary positions', *Critical Inquiry* 4: 673-714.

___(1979) *The Question of Palestine*, London: Vintage.

___(1981) *Covering Islam*, New York: Vintage.

___(1983) *The World. The text and the critic*, Cambridge, MA: Harvard university Press.

___(1984) 'The mind of the winter: Reflection on a life in exile', Harper's 269: 49-55.

___(1984a) 'Permission to narrate: Reconstituting the siege of Beirut', London Review of Books, 16-29 February 1984.

___(1985) 'Orientalism reconsidered', *Race and Class* 27 (2): 1-16.

___(1986) *After the Last Sky*, New York: Pantheon.

___(1986a) 'The burdens of interpretation and the question of Palestine', Journal of Palestine Studies 16(1): 29-37.

___(1986b) 'Foucault and the Imagination of power', in D. Hoy (ed.) *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

___(1986c) 'Intellectuals in the post-colonial world', *Salmagundi* 70 1:43-64.

___(1987) 'Miami twice', London Review of Books, 10 December: 3-6.

___(1989) 'Representing the colonized: Anthropology's interlocutors', *Critical Inquiry* 15, winter, 205-25.

___(1989a) 'Response', *Critical Inquiry* 15(3): 634-46.

___(1990) 'Yeats and decolonization', in Terry Eagleton, Fredric Jameson and Edward Said (eds) *Nationalism, Colonialism and Literature*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

___(1991) *Musical Elaborations*, New York: Columbia University Press.

___(1991a) 'Identity, authority, and freedom: The potentate and the traveler', Transition 54: 4-18.

___(1993) *Culture and Imperialism*, London: Chatto & Widus.

___(1993a) 'Nationalism, human rights, and interpreat6ion', Raritan 12(3): 26-52.

___(1994) *Representations of the Intellectual*. the 1993 Reith Lectures, London: Vintage.

___(1994a) *The Pen and the Sward: Conversation with David Barsamian*, Monroe, ME: common Courage Press.

___(1994b) The *Politics of Dispossession*, London: Chatto & Windus.

___(1994c) 'Gods that always fail', Raritan 13 (4): 1-14.

___(1995) 'Afterword', *in Orienatalism*, New York: Vintage.

___(1995a) *Pace and its Discontents*, New York: Vintage.

___(1996) 'Lost Between war and peace: Edward Said travels with his son in Africa's Palestine', *London Review of Books*, 5 September: 10-14.

___(1997) 'Introduction', *in Covering Islam*, New York: Vintage.

___(1999) *Out of Place: A Memoir*, Lp New York: Vintage. London: Granta.

Said. E. And Hitcheus, C. (eds) (1988) *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, London: Verso.

Salusinszky, I. (ed.) (1987) 'Interview with Edward Said', *Critricism in Society*, New York: Methuen.

Schlesinger, A. (1991) *The Disuniting of America*, New York: W.W. Norton.

Shohat, E (1992) 'Antinomies of Exile: Said at the frontiers of national narrations', in Michael Sprinker (ed.) *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

Sivan, E. (1985) 'Edward Said and his Arab reviewers', *in Interprrectations of Islam: Past and Present*, Princeton, NJ: University of Princeton Press.

Spivak, G. (1988) 'Can the subaltern speak?', in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds) *Marxism and Interpretation of Culture*, London: Macmillan.

___(1993) *Outside in the Teaching Machine*, New York: Routledge.

Sprinker, M. (ed.) (1992) *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

Spurr, D. (1993) *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*, Durham, NC: Duke University Press.

Teltscher, Kate (1995) *India Inscribed: European and British Writing on India, Oxford*: Oxford University Press.

Thomas, N. (1994) *Colonialism's Culture: Anthropology. Travel and Government*, Carlton: Melbourne University Press.

Varadharajan, A. (1995) *Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno. Said and Spivak*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Viswanathan, G. (1987) 'The beginnings of English Literary Study in British India', Oxford Literary Review 9(1-2): 2-26.

Wahba, M. (1989) 'An anger observed'. *Journal of Arabic Literature* 20(2), 187-99.

Williams, Raymond (1958) Culture and Society 1780-1950, London: Chatto & Windus.

Windoschuttle, Keth (2000) 'Edward Said's *Orienalism* revisited', Quadrant, January-February: 21-7.

Wolf, M.E. (1994) 'Rethinking the Radical West: Khatibi and deconstruction', *Esprit Createur* 34(2): 58-67.

Young, R. (1990) *White Mythologies: Writing History and the West*, London: Routledge .

___(1995) 'Colonial Desire': Hybridity In Theory, Culture and Race, London: Routledge.

لماذا نقرأ ادوارد سعيد

لم يكشف أي ناقد غيره،بمثل هذه القوة، كيف تكون النظرية واقعية على نحو ما هي عليه في الحقيقة، لأنها موجودة فعلاً في مكان ما، ولسبب ما ، وضمن تاريخ محدود، فلم يحدث ذلك كما حدث في نظرية إدوارد سعيد .

يقدم هذا الكتاب الأفكار التي تتعلق بجوهر أعمال إدوارد سعيد، الأكاديمية منها والصحفية.

لتضع هذه الأفكار معاً تقريراً عالي التأثير عن طبيعة تشكل الهوية في عالم مابعد الكولونيالية ويقدم فهماً جديداً للروابط بين النص أو الناقد وسياقاتهما المادية (الدنيوية) ليتساءل المؤلفان عن السبب الذي جعل هذه الأعمال المهمــة جداً على نحو أكيد، ويدققان في سياقتها وتصنيفاتها وتأثيراتها .

هذه الطبعة الحديثة، بإسلوبها السهل والكشف الواضح لمصطلحاتها والتلخيصات الواردة في نهاية كل فصل ودليل القراءات الإضافية ذو الحواشي الكاملة ستكون رفيقاً فعالاً لقراء سعيد .

نينوى

دار الكتاب العربي
دمشق - القاهرة